
UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00262828 7







Hermann Siebeck's Religionsphilosophie dargestellt und beurteilt.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

vorgelegt

von

Victor Geisler

aus Lauban.

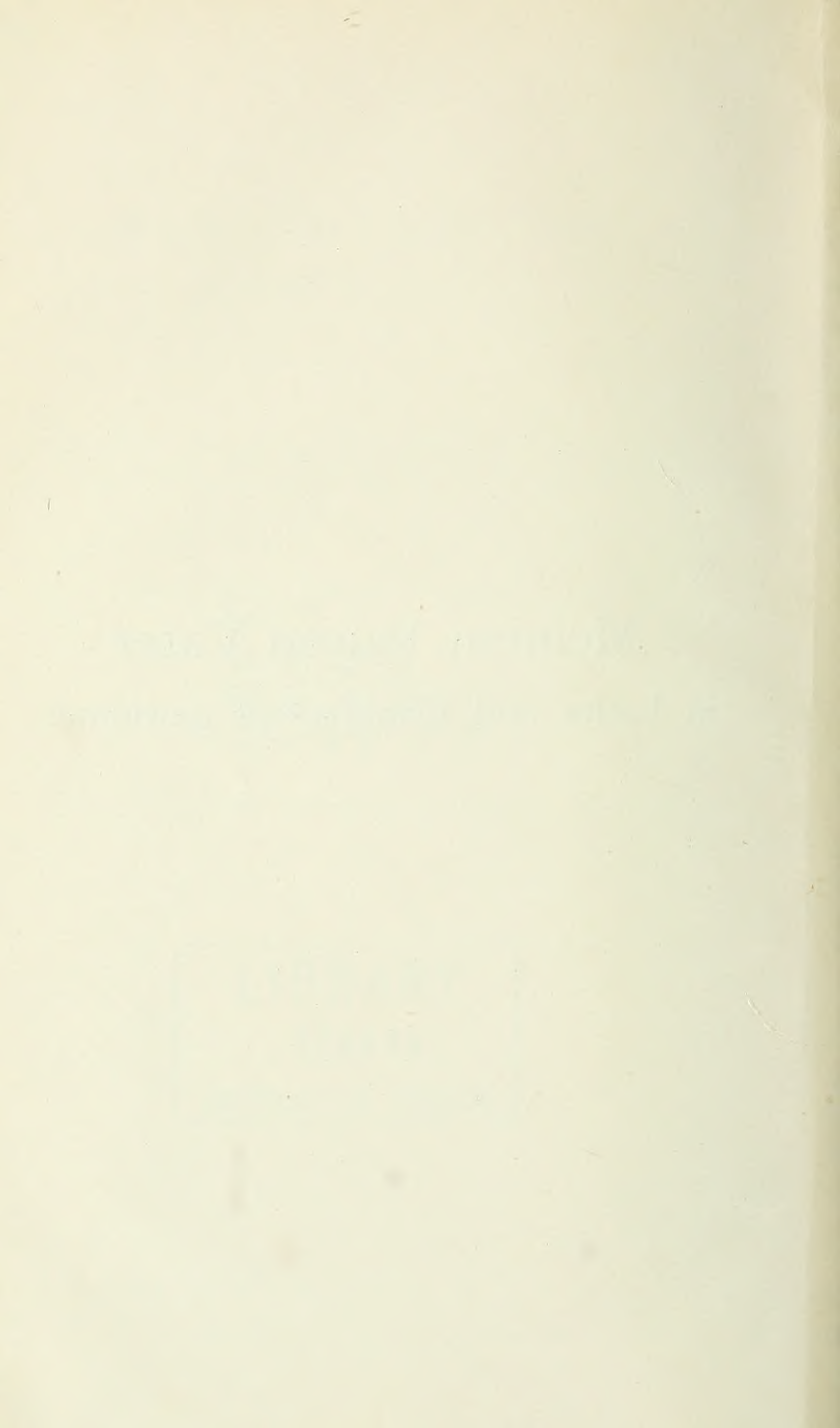
Tag der mündlichen Prüfung: 7. Mai 1908.

BERLIN.

Buchdruckerei von Leopold Eber.

1908.

Meinem teuren Vater
in Liebe und Dankbarkeit gewidmet.



Literatur.

Von Schriften Hermann Siebeck's sind in Betracht gezogen worden:

1. Lehrbuch der Religionsphilosophie. Freiburg i. B. und Leipzig, 1893.
2. Über die Lehre vom genetischen Fortschritte der Menschheit, Akademische Festrede. Giessen, 1892.

   Diese Schrift ist nochmals, als die erste der „Betrachtungen“ sub Nr. 3, unter dem Titel „Der Fortschritt der Menschheit“ veröffentlicht worden.
3. Zur Religionsphilosophie, Drei Betrachtungen (Der Fortschritt der Menschheit, Religion und Entwicklung, Naturmacht und Menschenwille). Tübingen, 1907.

Anmerkung. Wörtliche Entlehnungen aus Siebeck sind durchgehends durch „ “ gekennzeichnet, solche aus Schriften anderer Autoren stets mit Angabe ihres Ursprungs versehen worden.

Einleitung.

Die adäquate Erfassung des Wesens der Religion wird in erster Linie, d. h. sofern Religion als ein eigentümliches Substanzielles ein Inhalt des Menschen als einer Persönlichkeit ist, das volle Vorhandensein von Religion selber in dieser — nur der Hörende vermag über Töne zu sprechen! — als Voraussetzung haben; in zweiter aber, d. h. sofern Religion als ein eigentümlicher Gegenstand des Denkens gegen jedes der übrigen spezifischen Momente des Geistes lediglich als eine Sache sich grenzt, ein Verständnis der Religion als eben Religion seiend, und nicht z. B. Sittlichkeit oder theoretisches Erkennen, bedeuten. Wenn nun Religion, sofern sie als ein Gegenstand des Denkens gefasst wird, sich aus dem Mittelpunkte ihres Wesens heraus nur in engstem Zusammenhange mit der Entwickelung überhaupt des philosophischen Geistes, d. h. überaus langsam, zu erschliessen vermag: so wird jene Erfassung ihres wahren Wesens, und damit die Lösung der religionsphilosophischen Frage im allgemeinen, zwar spät erst, aber in dem geschichtlichen Gange des Denkens doch eben überhaupt einmal eine objektive Tatsache sein. Wenn aber Religion, sofern sie ein substanzielles Moment der Persönlichkeit ist, voll, d. h. als Zu-

stand eines inneren Erlöstseins in dem Sinne der vollkommenen Religion selber, zu jeder Zeit in verhältnismässig wenigen Menschen, d. h. auch insonderheit in den Denkern immer nur vereinzelt, sich findet: so wird jene Erfassung ihres wahren Wesens, zu ihrer Zeit in gedachter Weise Tatsache der Geschichte geworden, das subjektive Bewusstsein stets lediglich dieser eben so qualifizierten Wenigen sein, eine Übereinstimmung also aller Denker in dem Verständnis auch nur der allgemeinen Natur des Religiösen selbst am Ende der Tage ein schlechthin Unmögliches sein. Es würde also jenes Differieren der Denker in der religiösen Energie ihrer Persönlichkeit auf jeder Stufe des religionsphilosophischen Geistes notwendigerweise eine Buntheit des Meinens bewirken. Frage hingegen bliebe, von welchem Momente des religionsphilosophischen Werdens an einmal innerhalb einer solchen Mannigfaltigkeit auch jene Erfassung des wahren Wesens des Religiösen bei denen sich fände, welche etwa Träger von Religion in dem gedachten Umfange wären: ob also z. B. innerhalb der nachkantischen Arbeit, wenn sie als ein Nebeneinander von L. Feuerbach mit D. Fr. Strauss und A. Ritschl nebst R. A. Lipsius, von Herbart und Schopenhauer, von A. E. Biedermann und Lotze, um andere nicht zu nennen, sich darstellt, bei diesem oder jenem von ihnen die Art, das allgemeine Wesen der Religion zu verstehen, bereits als in derjenigen Richtung befindlich sich zeigte, in welcher das objektive Ziel des religionsphilosophischen Suchens selber gelegen ist.

In dieser Beziehung nun hätte mit seiner Kritik des menschlichen Erkenntnisvermögens Kant die Unkraft des Verstandes, das Übersinnliche, d. h. gewisse Momente der Religion, z. B. Gott, zu erkennen, erwiesen: implicite aber wäre mit ihr — nicht allein die Eigentümlichkeit des religiösen Vorstellens als solchen gefunden, sondern auch, wenn Religion innerhalb des Geistes nun doch einmal ein unleugbar Wirkliches ist —

die substanzielle Andersartigkeit der Religion selber in Vergleichung mit dem theoretischen Erkennen so gewiss auch entdeckt wie Kant selber freilich in Konsequenz jenes seines Unternehmens explicite nur immer die ontische Selbständigkeit des Sittlichen gegenüber allem Denken behauptet. Wenn nun aber für Kant das Sittliche, d. h. die „praktische Vernunft“, auch den „Primat“ vor dem Denken, d. h. der „theoretischen“, hat und wenn ebendieser Gedanke auch sonst, z. B. bei Fichte und bei Schopenhauer, als ein gegenüber dem vorkantischen Denken Neues das Spekulieren beherrscht[1]): so fände er sich als in dem Zuge überhaupt des philosophischen Geistes notwendig gelegen, und so hätte in ihm, wenn anders dieses Moment Bürgschaft auch seiner sachlichen Berechtigung wäre, die objektive Stellung zunächst eben der praktischen Vernunft nur in dem Sinne des Sittlichen, sodann aber auch diejenige des Religiösen, sich innerhalb der Ökonomie des Geistes enthüllt. Dieses Sinnes also würde diejenige Auffassung der allgemeinen Natur der Religion als die adäquate sich geben, welche in deren Vorhandensein als solchem deren Berechtigung sähe: d. h. welche in dem schlechthinigen Werte, den ihr Besitz für den Menschen bedeutete, den letzten Zweck des Lebens erblickte; die also in deren steigender Verwirklichung, zunächst überhaupt in der Geschichte und sodann immer innerhalb des einzelnen Subjekts, den schliesslichen Sinn des Weltgangs erkännte, und mithin in dem Momente der Religion als solcher den alleinigen Schlüssel zu Bewältigung des Weltproblems selber erschaute. Ebendieses Sinnes aber wäre jene allein wahre Erfassung der allgemeinen Natur der Religion bereits innerhalb des bisherigen religionsphilosophischen Denkens nach Kant, und da in dem obersten, allgemeinsten Gedanken eben der „neukantischen“ Strömung, eine Tatsache überhaupt der Geschichte.

[1]) Vgl. Wilhelm Wundt, System der Philosophie, Leipzig, 1889, Seite 395.

Diese Denkweise nun hat in der neuesten Zeit H. Siebeck in seinen religionsphilosophischen Arbeiten in zu Danke verpflichtender Weise auf systematischen Ausdruck gebracht.

Wenn es verlohnt, dieselbe einmal aufmerksam in das Auge zu fassen, so möge sie gleicherweise Darstellung und Beurteilung finden. Die Darstellung rein als solche wird dann ihrem Umfange nach zweckmässigerweise sich auf den Inhalt des „Lehrbuchs" beschränken, das Wichtigere der ubrigen, kleineren Schriften hingegen möge innerhalb der Beurteilung des Lehrganzen mit zu Erledigung kommen; ihrem Wesen nach aber wäre sie nicht als Auszug sondern als Rekonstruktion zu gewähren, d. h. sie wird die Entwickelungen Siebeck's, die noch den Charakter des „Ringens" [1]) tragen, öfter präzisieren, ergänzen und so zu einem plastischen Ganzen mit der Wirkung gestalten, dass sich die ihr folgende Beurteilung derselben erleichtert, dass sich damit aber wieder die Ueberzeugungskraft ebendieser erhöht. Die Beurteilung als solche aber wieder wird letztlich eine Prüfung der gedachten Auffassung der Religion überhaupt derart bedeuten, dass sie sich zu deren Grundgedanken als solchem bekennt, dass sie aber die allgemeine Art von dessen wissenschaftlicher Behandlung, wenn doch die religionsphilosophische Wahrheit sich in dem bisherigen Gange des Denkens erst nur überhaupt, im Grundsatz, zu erschliessen vermocht hat, in mannigfacher Beziehung bestreitet.



[1]) Siehe Theologische Literaturzeitung, 1893, Spalte 641, in der Rezension Gustav Glogau's. —

Erster Teil.

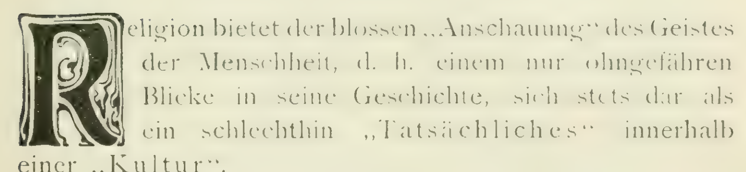
Darstellung von Siebeck's Religionsphilosophie,

und zwar an Hand ausschliesslich seines „Lehrbuchs“.

Einleitung.

I. Der Begriff der Religion als des notwendigen Korrelates aller Kultur.

a. Religion und Kultur überhaupt.



Religion bietet der blossen „Anschauung“ des Geistes der Menschheit, d. h. einem nur ohngefähren Blicke in seine Geschichte, sich stets dar als ein schlechthin „Tatsächliches“ innerhalb einer „Kultur“.

Als solches — einerseits — ist die Religion eine Grösse, die überhaupt mit allen anderen Faktoren derselben, etwa „Sprache und Sitte, Moral und Recht, Familie und Staat, Schule und Erziehung, Kunst und Technik, Wissenschaft und Praxis“, „in Wechselwirkung“ sich findet, durch sie sämtlich ebenso erhalten und gefördert wie sie erhaltend und fördernd; welche im besonderen aber gleich jenen erstens nur „primitive“, ihren

späteren Formen durchaus unähnliche Anfänge hat, und gleich jenen zweitens erst in dem Gange ihrer Geschichte so recht ihre „Eigenart“ zeigt, in dieser ihrer Bewegung aber in „Korrespondenz“, in Korrelation mit ihnen, sich so zwar entwickelt, dass — in Auswirkung einer allgemeinen Eigentümlichkeit des Geistes in seiner Geschichte![1]) — ihr „Aufschwung“ die „Höhenlage“ dieser oder jener der anderen „herabdrückt“, ihr „Niedergang“ sie aber hebt.

Aber — andererseits — steht die Religion innerhalb dieses Ganzen für sich. Sie stellt sich der Kultur als ein ἄλλο γένος entgegen. So behauptet sie, dass innerhalb des Geistes erst sie die schlechthinige Wirklichkeit sei, weil darstellend einen überweltlichen Wert, dass die Welt also mit „Recht und Staat, Wissenschaft und Kunst, Sitte und Moral usw.“ nicht ein letztlich „Zureichendes“ sei, d. h. nicht auch den „Abschluss“ bilde der Bewegung des Geistes, d. h. wieder ebendiesen selbst nicht „vollende“. So gilt aber auch umgekehrt sie der Kultur, der Welt, als irrational: ihr Inhalt, wenn doch „durch das Gefühl bedingt“, muss diesen als „illusorische Gestaltung des Gedankens“ erscheinen: ihr Ursprung wird, wenn nicht an mehreren Stellen so wenigstens an einer, und da in einer Persönlichkeit, in der Entstehung des Christentums nämlich, nicht als lediglich „historisch begreiflich“ sich geben.

Lehrbuch der Religionsphilosophie, Seite 1—11.

b. Religion und Kultur im besonderen.

Die Kultur selber nun ist das fortlaufende, zumeist sieghafte Streben des Menschen, von der Natur und überhaupt von der ihn umgebenden Welt sich mehr und mehr zu befreien, d. h. zunächst diese als solche

[1]) Man könnte diese Erscheinung nennen das „Gesetz“ der Korrelation der Stärken der innerhalb eines individuellen Ganzen wirksamen spezifischen Kräfte.

„durch zunehmende Kenntnis ihrer Beschaffenheit und durch Ausbildung seiner eigenen Anlagen und Kräfte" immer stärker sich dienstbar zu machen, d. h. wieder schliesslich seiner selbst habhaft zu werden, sich selbst zu gewinnen. So „macht sie die Welt zur Ausgestaltung menschlichen Wesens" oder aber, was dasselbe besagte, „erweitert sie das Eigentümliche und Gemeinsame dieses Wesens zur Welt"; „verwandelt sie die Aussenwelt in eine Menschenwelt und zeigt in diesem Sinne den Menschen als Mikrokosmos". Derart nun aber bringt die Kultur immer nur die Energie des Geistes der Menschheit als solcher zu Ausdruck, d. h. erhöht sie das Individuum wie aus der Kraft lediglich der Gattung heraus so in deren Dienste nur, in dem Interesse von deren immer weiterem Fortschritt: dieses Sinnes aber ist sie eine rein dynamische Bekundung des Geistes, ein lediglich sachlicher Verlauf desselben, und hat als solcher, wenn fraglos Sinn, so auch Recht.

Die Religion hingegen fasst den Geist nicht als ein Moment des Bestandes der Welt nur, als einen Faktor des Ganges rein der Kultur, d. h. als letztlich doch wieder selbst nur „Natur", nur Sein, nur Objekt: sie weiss ihn als von vornherein „Geist", Wert, Subjekt, so von beiden wesensverschieden, so wieder unabhängig von ihnen. Vermag er doch „sittliche Werte" zu „erkennen" und „ethische Zwecke" zu „setzen": diese, als lediglich seinem Wesen entstammend, Ausdruck der ihm ureigenen „Freiheit", ihm unverlierbar „trotz allen Widerspruches der umgebenden Welt". So eignet ihm eine das weltliche Dasein „transszendierende", eine „überweltliche" Wirklichkeit: diese erst gibt wie dem Gange der Gattung Inhalt und Wert so dem Leben des Individuums Zweck und Ziel; diese lässt so das Wirken in der Welt nur als Veranlassung und Vermittelung gelten, sie, d. h. eben jene Wirklichkeit, selbst zu ergreifen.

So fordert die Religion überall da, wo sie sich über die Stufe der Mythologie und des Polytheismus zu

erheben beginnt, Erlösung des Menschen von der Welt, sei es wie im Buddhismus nur negativ als Aufhören von Unruhe und Leiden, sei es wie im Christentum positiv als Erlangung überirdischer Güter oder Werte. So ist die Religion des Daseins Gottes gewiss, welcher überhaupt ist „übersinnlicher und übernatürlicher Geist", der „Grund der Welt" und der „Garant der Verwirklichung des Überweltlichen in dem Weltlichen"; und der im besonderen, wegen seines persönlichen Verhältnisses zu dem Menschen, sich als Persönlichkeit — diese indessen nicht als „beschränkte Individualität" zu verstehen! — darstellt, als Persönlichkeit aber als heilig sich gibt d. h. als selber letztlich auf überweltliche Ziele gerichtet und die gleichen von dem Menschen dann fordernd, als heilig aber wieder als Vorsehung erscheint d. h. als ein Wesen, welches Verwirklichung dieses Überweltlichen in der Welt und durch sie selber in einem „Reiche Gottes" ermöglicht. Und so hofft die Religion auf einen Zustand des Menschen in welchem dieses „Reich" sich ewig, also in einem Jenseits, vollendet.

Die Religion „bestreitet" demnach „der Kulturwelt und ihrem Entwicklungsgange den Charakter der Allgenugsamkeit und Endgiltigkeit", „macht sie zu einem Geschehen, das bedingt ist durch und bezogen auf eine höhere jenseitige Wirklichkeit". Die Kultur dagegen „mit ihrem Ausblicke auf einen ins Unbestimmte fortgehenden und ansteigenden innerweltlichen Vervollkommnungsprozess kat keine Veranlassung, zur Behauptung und Förderung ihres Wesens die Wirkung einer Bezogenheit ihrer selbst auf etwas, das über ihr eigenes Wesen und Werden hinausliegen soll, anzuerkennen". Der Gegensatz also zwischen Religion und Kultur würde ungeachtet einer fortwährenden Wechselwirkung, ja steten „gegenseitigen Handreichung" beider in ihrer Geschichte, ein äusserster sein.

A. a. O., Seite 11—30.

2. Der Begriff der Religionsphilosophie.

Religionsphilosophie ist als Bekundung von Wissenschaft weder „religiös gestimmte Philosophie" wie etwa der Neuplatonismus oder Schelling's „Positive Philosophie", noch „Darstellung" lediglich „des Inhalts einer bestimmten Religion durch Anwendung philosophischer Begriffe und Methoden", sondern „Anwendung der Philosophie, als der Wissenschaft von dem Wesen und der Betätigung des geistigen Lebens auf die Tatsache der Religion als einer bestimmt unterschiedenen Ausgestaltung desselben".

So fragt sie — erstens —, wie diese als geschichtliche Tatsache, und da eben als ein Moment der Kultur, nicht etwa nur „geworden" sei sondern „sich entwickelt" habe; welches auf ihren da möglichen Stufen ihr allgemeines Wesen sei, d. h. welche Funktionen des Geistes — man denke an Glaube, an Freiheit! — subjektiv sie da jeweilen erzeugen und in welchen Gestalten — man nehme Lehre und Kirche! — objektiv sie wechselnd sich gebe.

Sie fragt aber auch — zweitens —, ob die Religion mit der unsichtbaren Wirklichkeit, welche sie der Persönlichkeit gewährt, und mit den Vorstellungen überweltlicher Dinge, welche sie in Zusammenhang hiermit innerhalb des Denkens erzeugt, der Natur überhaupt des Geistes entspreche, d. h. ob dasjenige, was sie theoretisch da aussagt, Richtigkeit habe, und was sie praktisch wirkt, ein Wertvolles sei. Und sie vermag da die Existenz eines Überweltlichen und das Verhältnis des Menschen zu ihm nicht direkt zu erweisen; sie kann aber indirekt zeigen, dass ohne die von der Religion dargebotene Wirklichkeit die „Entwickelung der Kultur ziellos" sei und ohne die diesem Wirklichen entsprechenden Vorstellungen „ihr Begriff einen Widerspruch" berge.

A. a. O., Seite 31—42.

A. Die Darlegung des Wesens der Religion.

I. Die Religion als Tatsache der Geschichte.

Einleitung.

a. Die Religion als Entwickelung.

Die Religion kann als eine Tatsache der Geschichte nur ein Sichentwickelndes sein.

Sofern sie aber ein Sichentwickelndes ist, wird — im allgemeinen! — sie in formalem Betracht nicht als ein lediglich zeitliches Nacheinander von „Stufen" einer Bekundung des religiösen Geistes erscheinen, sondern ein reales Hervorgehen des Einen aus dem Anderen dergestalt sein, dass die stets gleichen „Kräfte" des Geistes „innen" und veränderliche „Faktoren" der Welt „aussen" in einer bestimmten Art von „Wechselwirkung" mit jedem Späteren ein immer Höheres schaffen; sie in sachlicher Hinsicht in allen diesen Phasen bei aller jeweiligen Unterschiedenheit der äusseren Erscheinung als eine qualitative Einheit sich geben, als solche aber in ihren späteren Formen je die notwendige Folge aller solcher vorher d. h. „Umbildung" sein, als ebensolche aber wieder immer mehr aus „Ungeistigem", welcher Art auch das „Seelische" ist, ein „Geistiges" werden.

Sofern die Religion aber ein Sichentwickelndes ist, muss — im einzelnen! — sie „in ihren Anfängen", „in ihrem Verlaufe selber" und „auf ihrer Höhe" je durchaus

anders erscheinen; wird sie auf jeder dieser Stufen wieder immer als das Komplexe einer Wechselwirkung mehrerer bestimmt unterschiedener „Faktoren" sich bieten; kann sie auf jeder dieser Stufen aber ungeachtet dessen, dass sie im allgemeinen als „normale Weiterbildung", als ruhiger Fortschritt verläuft, „Rückbildungen" zeigen d. h. Formen, welche als geringeren Wertes wieder niedriger sind als solche, welche sie bereits anderwärts erreichte.

A. a. O., Seite 43—47.

---

b. Die drei Stufen des Ganges der Religion.

Die Religion lässt sich in ihren Anfängen am angemessensten als „Natur-Religion" bezeichnen, in ihrem weiteren Verlaufe gibt sie sich als „Moralitäts-Religion", auf ihrer Höhe stellt sie sich als „Erlösungs-Religion" dar. Auf allen drei Stufen aber ist sie bei aller Unterschiedenheit des Wertes und damit auch der Erscheinung gleicherweise ein „Gefühl des Elends" des Menschen in Wechselwirkung mit einer „Vorstellung Gottes" und ihm entsprechend das Streben, von dem ersten sei es durch „Bejahung" sei es durch „Verneinung" der Welt mittels des letzten sich zu befreien.

A. a. O., Seite 48—52.



1. Die Natur-Religion.

Die Natur-Religion stellt sich, und zwar wieder in mannigfachen Graden und Formen, als ein Gefühl des Elends des Menschen in Wechselwirkung mit einer Vorstellung Gottes und ihm entsprechend als das Streben dar, von dem ersten durch Bejahung der Welt mittels des letzten sich zu befreien. Immer aber zeigt sie dieses Fungieren des Geistes schlechthin naiv.

a. Da ist der Mensch zunächst rein ein Naturwesen. Dieses Sinnes unterscheidet er überhaupt nicht zwischen „Person" und „Natur", zwischen „Lebendigem" und „Leblosem", zwischen „Seele" und „Körper" und achtet er im besonderen sich selbst nur gleich der Natur: so ist ihm, wenn auch ein Gefühl eines Wesens ihm eignet, von dem er ebenso abhängt, wie es selber ihm hilft, auch dieses Wesen, die Gottheit, nichts als Natur. Es gilt also zunächst dem Menschen Gott nicht schon als ihm ungleich. Aber späterhin empfindet sich der Mensch als mehr als Natur. Dieses Sinnes unterscheidet er schon zwischen Person und Natur: so achtet er sich selbst nicht mehr gleich der Natur, d. h. sie dünkt in ihrem regelmässigen Gange, z. B. der Witterung, sein egoistisches Denken, sein rechnendes Wünschen „spröde", unberechenbar, „launisch", in ihren ausserordentlichen Bekundungen, z. B. einem Gewitter, sein „ästhetisches" Fühlen, sein „ethisches" Empfinden erhaben: so ist ihm die Gottheit an sich selbst nicht mehr schlechthin Natur d. h. mehr schon als Natur, in Verhältnis zu ihm also höher als er, ihm bereits etwas fern. Es gilt also späterhin dem Menschen Gott als ihm jedesfalls ungleich, als irgendwie Geist,

als welcher er sich jetzt selbst auch, in beträchtlich schwächerem Grade freilich, fühlt.

In solcher seiner Entwickelung aber von einem Naturwesen zu einer naiven Persönlichkeit löst sich — psychologisch notwendig — dem Menschen die Gottheit ab von dem Naturding als solchem: „gedacht“ wird das sichtbare Ding dann als „Gottes Sitz“ oder aber als dessen „Symbol“, „dargestellt“ aber der dann unsichtbar gewordene Gott wieder durch ein menschliches Machwerk, genannt „Bildnis“, „Jdol“. Aus solcher Ablösung aber der Gottheit überhaupt von dem Naturding als solchem folgt wieder — psychologisch notwendig — die Annahme einer Anzahl von Göttern, die dann aber nicht mehr lediglich je in einer sichtbaren Naturmacht erscheinen, sondern sich auch als „Geister“ und „Ahnen“ geben.

Das praktische Verhalten des Menschen zu ihnen erhebt sich demgemäss von einer rein passiven Situierung des Geistes, d. h. von einem dumpfen Anstaunen oder aber einer nur niedrigen Scheu, zu einer Aktivität ihnen gegenüber, d. h. zu Handlungen für sie. Sofern diese dann speziell als Opfer erscheinen, sind sie, wenn das Opfer stets doch in irgendwelcher Weise eine Selbstentäusserung des Subjekts bedeutet, dem Gefühl eines selbständigen Wertes und so eines überragenden Wesens der Gottheit zu Ausdruck: soweit da im besonderen aber das Opfer „eine symbolische Bezeichnung der Gottheit selbst oder ihrer Gedanken und Handlungen darstellen soll“, [1]) involviert es wieder eine höhere Erfassung derselben als sofern es „Darbietung lediglich von Genussmitteln“ ist. Sofern aber dergleichen Handlungen, zu denen z. B. auch die Gebete gehören, sämtlich irgendwelche Gesinnung entspricht, wird sich diese von dem „egoistischen“ Verlangen, die Gottheit durch dergleichen sich lediglich dienstbar zu machen, zu gewissen

[1]) Ein Beispiel dieser Art sind die „Rossopfer“; vgl. Wilhelm Mannhardt, Mythologische Forschungen, Strassburg i. E., 1884, S. 163.

Gefühlen „rein persönlicher“ Art, z. B. der Zuneigung, der Bewunderung, der Dankbarkeit, langsam vertiefen.

b. In dem Masse aber als sich der Mensch nicht mehr nur der Natur gleich achtet, unterscheidet er an seiner Individualität Seele und Leib. Ihrer Substanz nach erscheint da die Seele aber nur als „sublime Materie“, eine Art „Dampf, Häutchen oder Schatten“; ihrem Fungieren nach indessen gilt sie als „Ursache“ von Leben und Denken, als Träger von Bewusstsein und Willen, darin aber in vieler Beziehung unabhängig vom Leibe.

c. Die Stätte, in welcher und von welcher aus „die göttlichen Mächte walten“, ist „die gegebene Welt“, nicht ein Jenseits derselben. Also sind auch das Reich der Lebenden und dasjenige der Toten nicht von einander getrennte Gebiete: der Tod ist nicht Scheide zweier wesensverschiedener Daseinswesen; er „verändert“ nur, „erschwert“ den Verkehr zwischen beiden, hebt ihn aber nicht schlechthin auf.

d. Das Verhältnis der Menschen zu einander — dieses werde Siebeck hinzugefügt! [1]) — ist nur ein natürliches Nebeneinander von Subjekt und Subjekt: eine Absicht auf Gemeinschaft als solche, und wenn sich diese auch nur auf Egoismus gründete, d. h. aus einer Erwägung ihres Nutzens hervorginge, liegt noch nicht vor, ein Handeln also in dem Sinne einer bewussten Richtung des Subjekts auf das Subjekt hat nicht bereits statt.

Ist aber dieses die allgemeine Verfassung des religiösen Geistes auf der ersten jener seiner drei Stufen, so ist die Behauptung sei es eines „relativ vollkommenen Anfangstadiums“ lediglich „der religiösen Erkenntnis“ d. h. eines „ursprünglichen, allen

1) Vgl. hierzu aber Siebeck, A. a. O., Seite 250 am Ende.

Menschen gemeinsamen Ganzen religiöser Vorstellungen" in dem Sinne s. Z. des Deismus, sei es eines „Urstands selber des Menschen", wie die Bibel ihn meldet — jene durch „egoistische Faktoren innerhalb der menschlichen Gemeinschaft", z. B. „Trug der Priester", verderbt; diese durch die „Sünde" als „Störung des idealen Verhältnisses zwischen dem Menschen und Gott" aufgehoben! — unhaltbar.

Der Fetischismus endlich ist überhaupt nicht ein Moment der „Entwickelung des religiösen Bewusstseins als solcher". Denn sofern er bedeutet, dass bei „Ermattung oder überhaupt Inferiorität des religiösen Vorstellens die ehemalige Ineinssetzung von Gott und Ding nachträglich auf das Verhältnis Gottes zu seinem Bilde zur Anwendung gelangt", stellt er eine nur „sekundäre Erscheinung", einen „Verfall", eine „Rückbildung" dar.

A. a. O., Seite 52—66.

2. Die Moralitäts-Religion.

Der Mensch erscheint zu Beginn des religiösen Werdens seines Geschlechts, in der Natur-Religion, nur als Natur; er muss aber — ist seine „Persönlichkeit“ doch Tatsache der Geschichte! — einmal auch „Persönlichkeit“ sein. So wird er in der demnächstigen Entwickelung der Gattung — zunächst — nur nach „Persönlichkeit“ streben.

So sucht er denn innere Befreiung, seelische Erfüllung, sich selber in einem Verhältnis mit seinesgleichen, d. h. in einer inneren Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft von Menschen, d. h. wieder in einem Handeln auf sie. So sucht er sich selbst ausserhalb seiner und so findet er sich nicht: sein Verlangen wird — in der Moralitäts-Religion — niemals gestillt.

Es findet sich also der Mensch, sofern er in der Moralitäts-Religion nach Persönlichkeit nur immer erst strebt, — in einer Anzahl von Völkern, diese aber der verschiedensten Stätten und Zeiten! — notwendigerweise vor — in diesem gesamten Abschnitte aber sei der Gedanke Siebeck's in der Weise wiedergegeben, dass der Fortschritt der Moralitäts-Religion über die Natur-Religion hinaus in allen Punkten auf das schärfste hervortritt; damit aber werde Siebeck öfter teils präzisiert, teils ergänzt! — in einem spezifischen Verhältnis zu seinesgleichen, d. h. als Glied einer Gemeinschaft von Menschen, sie sei Stamm oder Volk: und zwar findet sich in solcher Beziehung zum Ganzen ein jedes Glied dieses Ganzen. Wäre der Mensch nun innerhalb solcher Gemeinschaft rein noch Natur, so würde sie ihm nur als Mittel zum Zweck gelten können, d. h. der Erfüllung lediglich seines individuellen Verlangens, seiner egoistischen Wünsche zu dienen vermögen; wäre er in ihr hingegen bereits völlig Persönlichkeit, so würde sie für ihn selbständigen Wert haben, d. h.

ein Gegenstand spezifisch sittlichen Handelns sein: befindet er sich aber eben — denn dieser Umstand ist es, der eben jener seiner Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft als solcher entspricht! — erst in dem Streben nach dieser, nach Persönlichkeit nämlich, so wird er einerseits noch sein Tun auf seinen privaten Vorteil beziehen, andererseits es schon nach dem Interesse der Gemeinschaft „normieren“, d. h. er wird die „praktischen Vorschriften, Satzungen, Gebote“ derselben befolgen, um durch den so ermöglichten Fortbestand jener das eigene Dasein zu sichern. So erzeugte sein Handeln Gemeinschaft nur der Form nach: es schien sittlich und war egoistisch. Der Mensch als solcher blieb zwischen Natur und Persönlichkeit stecken.

a. Dieser nur mittleren Verfassung des Menschen nun musste entsprechen eine Vorstellung der Gottheit auch von nur mittlerer Höhe. Dieses Sinnes dient die Gottheit zwar der Idee einer Gemeinschaft der Menschen, gehört aber ebensosehr dem äusseren Interesse lediglich des einzelnen Subjekts: in jener Beziehung ist sie „Hüter“ von Recht und Moral, in dieser Hinsicht nur Vermittler von „Wohlfahrt“. So einerseits ist sie „würdig“ und „heilig“, so wieder überweltlich, so schliesslich in dem Verhältnis von Gott und Mensch das Primäre und naht der Mensch ihr dann in Verehrung; so andererseits erwartet er von ihr nur Behagen und Leben, so wieder dünkt sie ihn innerweltlich, so schliesslich erscheint er in dem Verhältnis von Gott und Mensch als primär und steht sie dann zu ihm in einem Verhältnis des Dienstes. So blieb — im allgemeinen! — die Vorstellung der Gottheit zwischen derjenigen eines sittlichen Wesens und der einer natürlichen Grösse stecken.

Sofern aber die Gottheit in Relation steht auf jene Gemeinschaft, d. h. als Träger einer „Idee“ und so als würdig und heilig ein sittliches Wesen ist, kann sie —

eine innere Notwendigkeit! — nur eine einige sein; sofern sie indessen in Beziehung lediglich auf den Einzelnen gilt, d. h. als nur sich richtend auf sein „Dasein" und so als seinem wechselnden Bedürfen genügend eine rein natürliche Grösse ist, muss sie — nicht minder eine innere Notwendigkeit! — als vielfach erscheinen: sofern sie sich also sowohl als sittliches Wesen als auch als natürliche Grösse gibt, lässt sie weder straff monotheistisch noch locker polytheistisch, sondern — erstens — nur „monarchistisch", d. h. als „Vielheit" von Göttern in Form einer „Gemeinschaft" derselben oder aber als „Ein" Gott mit einer „Fülle" ihm „untertaner" niederer göttlicher Mächte, eine jede von ihnen mit bestimmten Funktionen auf dem Gebiete des sittlichen Lebens und des natürlichen Daseins, sich fassen. Wenn sie so aber ihrem Wesen nach selber noch nicht schlechthin eine einige ist, wird sie dieses auch nicht in ihrer Wirkung sein: so wird sie in ihrem Handeln nicht eine allumfassende sein, d. h. — zweitens — immer nur erscheinen als die Gottheit des bezüglichen Volkes. Sofern die Gottheit aber als ein sittliches Wesen gedacht wird, wird der Verstand nach ihr suchen und — es besteht innerhalb des Ganzen des Geistes tiefer Zusammenhang zwischen der Erfassung der Gottheit rein durch den Verstand und ihrer sittlichen Wertung, weil zwischen der Einheitfunktion des Verstandes und dem Sittlichen selber! — den abstrakten Gedanken des Seins eines schlechthin einigen Gottes erzeugen; sofern die Gottheit hingegen als eine natürliche Grösse vorgestellt wird, wird die Phantasie mit ihr spielen und — es besteht innerhalb des Ganzen des Geistes auch tiefer Zusammenhang zwischen der Ausmalung der Gottheit durch die Phantasie und ihrer lediglich natürlichen Schätzung, weil zwischen dem Wesen der Phantasie selber und dem des natürlichen Menschen! — konkrete Bilder eines Geschehens innerhalb der Vielheit der

Götter gestalten: so wird jener Gedanke nur vereinzelt, so bei den Hellenen, z. B. bei Xenophanes und bei Platon, sich finden, werden diese Bilder aber allenthalben erscheinen; jener wird in seiner Ausprägung im wesentlichen stets der gleiche sein, diese hingegen je nach der Individualität des betreffenden Volkes, d. h. nach seiner „ursprünglichen Veranlagung“, seinen „Wohnsitzen“, seinen „Schicksalen“ unterschieden, also bei den Orientalen anders als bei den Hellenen oder bei den Germanen erscheinen: so wird also — drittens — als das förmliche Bewusstsein um das Wesen der Gottheit die Theologie entweder Philosophie oder Mythologie sein.

So blieb also — im allgemeinen![1]) — die Vorstellung der Gottheit zwischen derjenigen eines sittlichen Wesens und der einer natürlichen Grösse: so blieb sie — im besonderen! — in dem einen Betracht monarchistisch und damit national-beschränkt, in dem anderen aber entweder rein abstrakt-philosophisch oder nur konkret-mythologisch.

b. Die Stätte aber, in welcher und von welcher aus die Gottheit so waltet, ist weder ein Jenseits der gegebenen Welt noch diese selber: die Gottheit thront in einem über das Menschliche hinausgehobenen und doch der Erde zugehörigen Gebiete; so auf dem Sinai, auf dem Olymp. So ist auch der Aufenthalt der Toten weder ein Jenseits der gegebenen Welt noch diese selber: sie gehören einem Seelenreich an, unterschieden von der Stätte der Menschen und doch auf der Erde befindlich; so der Scheol der Hebräer, der Hades der Griechen. Und ihr Dasein selber ist, schwebt, zwischen Diesseits und Jenseits: sittlichen Lohn und sittliche Strafe, welche jenes nicht brachte, liefert dieses nach in natürlichen Formen.

A. a. O., Seite 67—79.

---

[1]) S. oben, Seite 23.

3. Die Erlösungs-Religion.

Der Mensch erscheint in der Moralitäts-Religion nicht mehr nur als Natur und noch nicht als Persönlichkeit; er muss aber — ist seine „Persönlichkeit" doch Tatsache der Geschichte! — einmal auch „Persönlichkeit" sein. So wird er in der weiteren Entwickelung der Gattung — sodann — „Persönlichkeit" auch wirklich werden.

So sucht er innere Befreiung, seelische Erfüllung, sich selber in einem Verhältnis mit sich, d. h. durch Entwickelung seines inneren Menschen. So sucht er sich selbst in sich selber und so muss er sich finden: sein Verlangen wird — in der Erlösungs-Religion — schliesslich gestillt.

a. Ihre Vorstufe in den Propheten Jsraels und ihrer Gemeinde.

Aber sofern der Mensch sich doch überhaupt noch erst sucht, findet er wiederum sich nicht sogleich völlig: so wird er da vorerst nur potenziell „Persönlichkeit" werden.

a. In solcher Verfassung des inneren Menschen — Siebeck werde auch hier präzisiert! — finden sich nun — in einem Volke, dem der Hebräer! — vorerst nur wenige, Propheten genannt.

Sie sind — in formalem Betracht! — von anderer Art als alle übrigen Menschen, nur unter einander vergleichbar; so ein jeder als solcher ein „Irrationales", somit aus Vergangenheit und Gegenwart „nicht ohne Rest zu begreifen": so fordern sie ein Neues, so wieder bedeuten sie einen Bruch mit dem Frommseinwollen der Israeliten vorher, d. h. machen sie Epoche in der Geschichte der Religiosität ihres Volkes.

Sie stellen sich — in materialer Hinsicht! — aber praktisch und theoretisch der Welt entgegen, d. h. erblicken ihre Bestimmung in der Zugehörigkeit zu einem Reiche des Geistes. Sie betrachten sich so in dem

Mittelpunkt ihrer selber: sie gewahren von sich, dass sie im Grunde ihres Herzens verderbt seien und darum mit sich selber in Zwiespalt, und erkennen, sofern ihnen der Gedanke Gottes eignet, dass dieses negative Verhältnis zu sich im Grunde ein solches zu diesem, ein Lossein von ihm, d. h. ein Zustand der Sünde, sei; sie fordern so von sich Erneuerung ihres innersten Menschen und damit Frieden mit sich, demgemäss auch die Gerechtigkeit Gottes, d. h. den Besitz seiner Gnade und Huld, d. h. wieder einen Zustand der Vergebung der Sünde. Und in dieser Richtung der Seele auf Gewinnung von Erlösung legen sie ein jeder eine beträchtliche Strecke zurück.

b. In solcher Verfassung des inneren Menschen finden sich sodann auch andere, Glieder des Volkes. Sie sind ein Nicht-Prophetisches, sofern die Bewegung ihres Inneren einen Anstoss durch jene unumgänglich als Voraussetzung hat; sie stellen nichtsdestoweniger aber auch ein Prophetisches dar, sofern sie gleich jenen jederzeit in geringer Anzahl sich finden, gering wenigstens gegenüber der Menge des Volkes, und sofern auch sie stets wieder Subjekte, welche innerlich ihnen gleich sind, geistig erzeugen. Und in dieser Richtung der Seele auf Gewinnung von Erlösung legen auch sie ein jeder eine beträchtliche Strecke, im wesentlichen die gleiche wie die Propheten, zurück.

So hat in der von den Propheten des israelitischen Volkes inaugurierten frommen Gemeinde das religiöse Subjekt sich aus seinem Mittelpunkte erkannt: als sündig und so als Gegenstand von Erlösung schlechthin; zunächst, d. h. innerhalb der ersten Propheten und ihrer Frommen, nur ohngefähr, sodann aber, d. h. in der weiteren Geschichte beider, vertieft: aber bei allem Fortschritt in dem Gange der Zeiten ist keiner der Sünde ledig und damit Träger von Erlösung selber geworden; hat keiner also aus dem

Mittelpunkte seines Wesens sich zu einem religiös endgiltig Neuen erzeugt. Die prophetische Gemeinde hat das Ziel des religiösen Subjektes in abstracto erkannt, nicht in concreto erreicht.

Dieser Halbheit nun überhaupt in der Situierung des Frommen entspricht im besonderen erstens dessen Verhältnis zu Gott: man gewinnt Gott nicht schon durch sein religiöses Fungieren, d. h. durch Glauben in dem Sinne eines Verlangens nach Gott, eines Hoffens auf Heil, und so dient man ihm ersatzweise ethisch; und wieder, man dient ihm hauptsächlich durch geistige Erfüllung seines heiligen Willens, aber gleicherweise subsidiär auch in kultischen Formen. Und jener Halbheit überhaupt ist im besonderen zweitens das Verhältnis des Frommen auch zu sich selber gemäss: man gewinnt sich nicht und so hofft man auf sich; und wieder, man hofft für sich, indem man hofft für das Volk, d. h. man begehrt ein überweltliches Gut seiner selber und stellt vor irdische Herrlichkeit des Volkes als solchen; man empfindet universalgeistig in national-natürlichen Formen.

A. a. O., Seite 100—112 und 133—141.

---

b. Ihre Höhe in Jesus von Nazareth und seiner Gemeinde.

Aber sucht der Mensch sich überhaupt in sich selber, so wird er einmal auch völlig sich finden: so wird er schliesslich auch aktuell „Persönlichkeit" sein.

a. In solcher Verfassung des inneren Menschen — Siebeck werde schliesslich auch hier präzisiert! — findet sich nun zunächst — innerhalb des Volkes der Hebräer entstammend der von den Propheten inaugurierten frommen Gemeinde! — ein einiger Mensch, Jesus von Nazareth, in ursprünglicher Weise, d. h. rein aus sich und so sogleich von vornherein, als Persönlichkeit, damit aber als absolute Persönlichkeit, vor.

Dieses Sinnes ist Jesus von Nazareth — in formalem Betracht! — anderer Art als alle übrigen Menschen, keinem von ihnen, die einander doch in letzter Beziehung gleich sind, vergleichbar; so ein schlechthin Irrationales, so aus Vergangenheit und Gegenwart schlechthin unbegreiflich: so ist er ein schlechthin Neues, so bedeutet er seinerseits wieder einen Bruch mit dem Frommsein der Gemeinde der Propheten vorher, d. h. macht er Epoche in der Geschichte der Religiosität der Menschheit überhaupt. Und — in materialer Hinsicht! — er schliesst als erster, seit es eine Geschichte der Menschen gibt, praktisch und theoretisch die Welt schlechthin von sich aus, sofern er sich einem Reiche des Geistes zugehörig weiss. Er befindet sich so in dem unstörbaren Gleichgewicht seiner selber; er ist ohne Fehl und damit mit sich selber in Frieden und erkennt, sofern der Gedanke Gottes ihm eignet, dass dieses positive Verhältnis zu sich im Grunde ein solches zu diesem sei, unauflösliche Gemeinschaft mit ihm, der Beziehung des Vaters zu dem Sohne vergleichbar, das Gegenteil eines Zustands der Sünde; er ist so in jedem Moment seines Daseins in Denken, Reden und Handeln die gleichmässige Darstellung solch' heiligen Wesens, Seligkeit in seinem Verhältnis zu Gott, Liebe in dem zu den Menschen. Die Seele erscheint in Jesus von Nazareth in dem Zustand der Erlösung, d. h. der konkreten Geistigkeit und damit der aktuellen Persönlichkeit, ursprünglich und so schlechthin.

b. In einer der seinigen entsprechenden Verfassung ihres inneren Menschen finden sich aber sodann — in allen nur möglichen Völkern! — jederzeit Menschen in abgeleiteter Weise, d. h. von Jesus überhaupt abhängig und so im besonderen erst im Laufe ihres Lebens sich entwickelnd, je als Persönlichkeit, damit aber als volle nur, nicht als absolute, Persönlichkeit vor. Sie betrachten sich in der Weise der Propheten und damit in der der von diesen

inaugurierten Gemeinde in dem Mittelpunkte ihrer selber: sie erkennen sich als in einem negativen Verhältnis zu sich und so auch in dem gleichen zu Gott und werden sich dadurch ihrer selber als eines Problems vorläufig, im allgemeinen, in abstracto, bewusst; und sie erkennen Jesus als in einem schlechthin positiven Verhältnis zu sich und damit auch in dem gleichen zu Gott und werden sich dadurch ihrer selber als eines Problems endgiltig, im besonderen, in concreto, bewusst, d. h. erfahren sich, seinen Zustand in einem Akte der Freiheit in „Busse" und „Glauben" auf sich einwirken lassend, schliesslich als selber dem „Gesetze" entnommen, in Besitz der „Erlösung".

Befindet sich aber eben Jesus weil ursprünglich in dem Gleichgewicht seiner selber so unstörbar in ihm, so werden die Gläubigen, wenn erst durch ihn in das Gleichgewicht ihrer selber versetzt, so innerhalb desselben selber nie ohne Störung verbleiben: so sind sie in sich selbst nur von dem Gefühle der Schuld der Sünde, nicht von der Sünde selber befreit, d. h. haben mit Gott nur grundsätzliche Einheit, „Vergebung der Sünde" genannt, nicht die schlechthinige selber: so ist in jedem Moment ihr Dasein in Denken, Reden und Handeln nur ein stetiges Wachsen in solch' neuem, streng „innerlichem", rein „geistigem" Wesen, d. h. in der „Gnade" — z. B. im „Gebete im Geiste und in der Wahrheit"! — in ihrem Verhältnis zu Gott, und in der Zugehörigkeit zu dem „Reiche Gottes" — z. B. in unverfälschter „Selbstverleugnung"! — in dem zu den Menschen. Die Seele erscheint in dem gläubigen Christen in dem Zustand der Erlösung, d. h. der konkreten Geistigkeit und damit der aktuellen Persönlichkeit, nicht rein aus sich selbst und so nur im Grundsatz.

A. a. O., Seite 141--146.

Der Fortgang also von Moralität zu Erlösung und damit die Vollendung des Menschen zu einer überweltlichen Persönlichkeit hat in der Geschichte der Moralitäts-Religionen sich nur in einem Falle — dieses eine eigentümliche Erscheinung! —, in der Entwickelung der altisraelitischen Frömmigkeit nämlich, halbwegs zunächst zu der der Propheten und völlig sodann zu der in dem Sinne Jesu, d. h. dem Christentum eben, vollzogen.

Ausserhalb dieser Bewegung des Geistes nun finden sich freilich auch „Ansätze und Entwicklungsreihen", welche „demselben Ziele" zustreben; an der „charaktervollen Geschlossenheit und Durchbildung des Christentums" indessen gemessen, stellen sie als zwar „eigenartige" aber eben „weniger weittragende Ausgestaltungen des der Erlösungs-Religion eigentümlichen Wesens" sich dar: „die platonische oder neuplatonische Fortbildung der hellenischen Religiosität in der abendländischen, und das Hervorgehen des Buddhismus aus dem Brahmanismus in der orientalischen Welt". Beide Erscheinungen aber seien, als für ein allgemeines Verständnis nur der Entwickelung des religiösen Subjekts eben von Natur zu Persönlichkeit nicht von Belang, hier nicht näher besprochen.

A. a. O. Seite 112–132.

Anmerkung. Was Siebeck auf Seite 149 bis 161 über den Islam und über die Entwickelung des Christentums im besonderen beibringt, bleibe ausser Betracht.



II. Die Religion als Funktion des Geistes.

1. Die Funktionen des religiösen Geistes als solche.

a. Der Glaube.

α. Das geistige Wesen des Glaubens als solches.

Glaube ist überhaupt diejenige Bestimmtheit des Geistes, die dem einzelnen Menschen das Gepräge eines religiösen Subjekts und einer Anzahl von solchen das eines religiösen Verbandes verleiht, die aber in solchem Fungieren in einem spezifischen Ganzen von Vorstellungen und von Kulten dergestalt zu Ausdruck gelangt, dass die Eigenart dieser letztgenannten stets genau der Natur jener ersten entspricht.

Glaube aber wird seiner besonderen Natur nach, wenn er innerhalb des Geistes stets neben dem Vermögen des Erkennens (Wissens) erscheint, aus Vergleichung mit ebendiesem erhellen.

αα. Der Glaube, verglichen dem Erkennen, seinem Geltungswerte nach.

Da bezieht sich denn das Erkennen (Wissen) auf den gesamten Umfang des rein weltlichen Wesens, und ist als solches die „theoretische Abzeichnung" dessen, was ist, was war, was geschieht, was geschah. Der Glaube hingegen ist gerichtet auf eine „Wirklichkeit", die sich „jenseit" der „innerweltlichen" Erfahrung findet und als solche ein für das Subjekt rein als solches vorhandener oberster Wert ist, zu dessen Herausbildung der „Weltprozess", wie er sich in dem „Kulturleben" als solchem gibt, weit entfernt „Zweck" seiner selber zu sein, sich lediglich als „Mittel" verhält, der aber, „als Tatsache und mitwirkender Faktor im geistigen Leben der Menschheit betrachtet", nichtsdestoweniger „im Verlaufe des Kulturlebens selbst" entspringt und sich mit ihm entwickelt. Das Erkennen also ist nicht selber ein „Sein" und „Geschehen", d. h. ein „Sprossen

und Quellen", ein „Fliessen und Ringen". Der Glaube hingegen ist Kraft, in eminentem Sinne Leben.

A. a. O., Seite 162—165.

33. Der Glaube, verglichen dem Erkennen, seiner psychologischen Art nach.

Glaube und Wissen sind je eine Bekundung von Vorstellen und Fühlen und Wollen. Das Wissen ist erstlinig Vorstellen und hält sich als solches ausschliesslich an gegebene Grössen, will und soll rein deren Deutung als solcher dienen; es ist aber auch stets von einem Gefühle begleitet, welches Ausdruck ist des dem Wissen nun einmal eigenen Verlangens nach Einheitlichkeit der Gesamtheit des Wissens, nach Harmonie aller seiner einzelnen Teile; und es entstammt letztlich einem Wollen des Menschen, dem Bedürfen nämlich, durch wissenschaftliche Arbeit zunächst der Kultur, d. h. der Menschheit als solcher in ihrem äusseren Verlangen nach Wohlfahrt, und sodann der Wahrheit, d. h. dem Subjekte als solchem in seinem tiefsten Suchen nach sich selber, zu dienen, zeigt indessen — und dieses mit Recht! — innerhalb seiner Betätigung selber ein solches Bedürfen nur wenig. Der Glaube hingegen ist durchgehends Bekundung des Willens und bedeutet so ein Interesse der Persönlichkeit selber; er stellt in dessen Dienste aber notwendigerweise auch Grössen vor, deren Wert jenem Bedürfen gerecht wird, und erlebt sich so in einer Affektion des Gefühls als ein Empfinden von Lust. Das Wissen als solches also ist eine Bekundung nur des theoretischen Subjekts. Der Glaube als solcher hingegen ist eine Äusserung des praktischen und des theoretischen Geistes: „er behauptet bestimmte theoretische Inhalte aus praktischem Interesse"; „er begründet das Sein aus dem Sollen"; „er bringt bestimmte Arten und Weisen der Gesinnung und des Handelns in begründende

Beziehung zu theoretischen Überzeugungen, so jedoch, dass der Inhalt dieser letzten selbst seine eigentliche Stütze in dem Beitrage findet, den sie zur Behauptung jener praktischen Momente leisten".

A. a. O., Seite 165—166.

β. Die geschichtliche Entwickelung des Glaubens in dem Gange der Religion.

αα. Der Glaube in der Natur-Religion.

Der Glaube, der sich auf seinen höheren Stufen als ein Mittleres zwischen dem entwickelten praktischen und dem entwickelten theoretischen Geiste gibt, stellt sich innerhalb der Natur-Religion als „eine Art Mittelglied" zwischen überhaupt „Glauben und Wissen", d. h. nur als ein „Glauben oder Meinen", dar. Ein Glauben oder Meinen entsteht, sobald das Interesse des Bewusstseins an seinem Objekte weder ein spezifisch religiöses noch ein spezifisch theoretisches ist, d. h. ebenso gut als eine „das Gegebene aus- und umdeutende Stimmung" wie als eine „sachlich begründete Überzeugung" erscheint, sobald also der Wille weder von dem Gefühl noch von dem Denken zugunsten eines Bewusstseinsinhalts beansprucht wird; „äussere Eindrücke" regen da das „Gemüt" an, „ohne tiefergehende Reflexionen und überhaupt Reaktionen hervorzurufen".

Dieses Sinnes also „glaubt" in der Natur-Religion der Mensch „wie von den Eigenschaften und Wirkungen, von der Gunst und Ungunst der Dinge und seiner Mitmenschen so auch von der Beschaffenheit und dem Willen derjenigen Naturmächte, die er als seine Götter betrachtet, dieses und jenes, und vielfach auch bald dieses, bald jenes". Dieses aber heisst: sofern sie auf „Gemüt und Willen" noch „unmittelbar", also in dem Sinne lediglich von Naturgrössen, wirkt, nicht aber, sofern sie der Persönlichkeit ein „Problem" stellt schon sittlicher Art,

ist in der Natur-Religion die Gottheit ein Objekt für den Glauben: νομίζειν εἶναι θεούς ist die präzise Formel für das religiöse Gemüt auf der Stufe des „mythisierenden Denkens“.

A. a. O., Seite 166—168.

ββ. Der Glaube in der Moralitäts-Religion.

Der Glaube stellt sich in der Moralitäts-Religion als dasjenige dar, kraft dessen sich der Mensch derart als Persönlichkeit gibt, dass er das Gute, das er als den schlechthinigen Willen der Gottheit setzt, in dem Sinne des obersten Zweckes seines eigenen Daseins in Freiheit verwirklicht.

ααα. Das Wesen der Persönlichkeit überhaupt.

Da ist nun der Mensch Persönlichkeit, sofern er sich zwar immer wieder fühlt als einen „Teil der Welt“ selber, aber doch auch, zunehmend, als ein Etwas für sich. Sofern er sich aber als ebensolches fühlt, weiss er sich als eine eigentümliche Einheit, damit aber die Welt als solche als anderen Wesens und so auch als ein Etwas für sich. Dieses aber heisst: er kennt sich selbst als Subjekt und setzt die Welt als Objekt, d. h. strebt sie sowohl in ihrer Beschaffenheit für sich als auch in ihrer Bedeutung, ihrem Werte für ihn zu „erkennen“ und sucht sie auch selbst zu „beherrschen“. Der einen und selben Persönlichkeit also eignet in ihrem Verhältnis mit der Welt — überhaupt — ein „passives“ oder „heteronomes“ und ein „aktives“ oder „autonomes“ Moment. Aber — im besonderen — geben sich innerhalb der Persönlichkeit beide nur auf einander bezogen. Als Teil der Welt ist sie genötigt, dieselbe als Ganzes zu erkennen und im Einzelnen um sie zu wissen: so aber bezeugt sie eben ihre Selbständigkeit der Welt gegenüber, ihre Autonomie. Und als ein

Eigenartiges vermag sie sich selbst zu behaupten, sich als „eine Art Kern oder Zentrum" zu fühlen: ebendamit aber verspürt sie den „Gegendruck der Welt", deren Kraft.

A. a. O., Seite 168—172.

333. Die Entwickelung des Menschen zur Persönlichkeit in dem Sinne eines Trägers von Glauben.

Der Mensch entwickelt sich zu einem Träger von Glauben — zunächst — in einer Bewegung des Denkens. Die Persönlichkeit weiss da die Welt überhaupt als ein Geschehen: so sieht sie die Welt in jedem ihrer Teile verursacht; so fordert sie dieselbe auch als ein Ganzes bedingt, d. h. als ein „System von Bedingungen und Bedingtheiten" von einer „letzten oder obersten Ursache" abhängig. Die Persönlichkeit aber gehört zu ebendieser Welt doch auch selber: als ein Aktives, Autonomes, muss sie da dieselbe setzen ihrem Erkennen begreiflich, ihrem Handeln sich fügend, d. h. dienend der Verwirklichung der „Interessen" ihres äusseren Menschen und vorhanden für die Darstellung der „Ideen", die sich innerhalb ihres „ästhetischen oder ihres moralischen Bewusstseins" finden; als ein Passives, Heteronomes, aber fühlt sie sich durchgehends einbezogen in die Welt, sich ihr unterworfen. Somit muss jene letzte oder oberste Ursache wenn die Welt überhaupt so im besonderen auch das Dasein der Persönlichkeit als solcher bedingen, d. h. muss sie die Möglichkeit auch von deren Verwirklichung sein, d. h. wieder muss sie auch selber ein Persönliches sein und, als solches der weltlich menschlichen Persönlichkeit unendlich überlegen, sich als die Gottheit geben. Die Persönlichkeit aber weiss sich wie gezeigt als ein Aktives gegenüber der Welt, bringt sich also zu Geltung an ihr, verwirklicht sich mithin, sofern sie einen Wert schafft in ihr, d. h. letztlich sofern sie das Gute verwirklicht: sie muss also die Welt,

deren Gang nicht subjektiv in ihrer Hand liegt, als objektiv auf die Verwirklichung jenes Wertes angelegt setzen, d. h. muss annehmen, dass der Welt Dasein die Verwirklichung des Guten ermögliche, der Welt Gang sie bezwecke. Somit muss als Grund der Welt die Gottheit der Grund der Persönlichkeit sein, sofern diese das Gute soll und es darum, sowohl was ihre Beschaffenheit selber angeht als auch entgegen dem Widerstreben der Welt, auch verwirklichen kann.

A. a. O., Seite 172—175.

Die Persönlichkeit wird in ebendiesem ihrem Bewusstsein indessen auch auf das stärkste bedroht. Es gibt nämlich überhaupt zwei Normen des Wahren, die „unmittelbare Erfahrung“ und das „wissenschaftliche Forschen und Denken“. Jene lehrt keineswegs immer den Sieg des Guten und so dessen Herrschaft, sei es in seiner sittlichen Reinheit sei es auch nur auf seiner eudämonistischen Höhe. Und dieses erweist seiner Natur nach nie den Wert der Persönlichkeit und damit diese als der Welt Zweck: sein „Verfahren“ anlangend, gelten ihm nur diejenigen Vorstellungen als wahr, deren Objekte in irgendwelcher Weise Tatsachen, ein Seiendes, sind, nicht solche, deren Inhalt, weil der Persönlichkeit wertvoll, für deren Bestand unumgänglich, als Forderung lediglich dieser erscheint; seine „Ergebnisse“ hingegen angehend, bewältigt es, je weiter es überhaupt fortschreitet in dem Gange des Geistes, immer lieber die einzelnen Dinge, wird sich aber ebendamit in den letzten und höchsten Fragen, dem „Ursprung und Zweck der Welt“ wie dem „Wesen und Wert der Persönlichkeit“, sei es schon jetzt überhaupt nicht für zuständig halten sei es erklären, es werde sich an denselben dereinst, nach Abschluss seiner eigentlichen Arbeit, versuchen, was indessen nicht minder heisst, dass es auf eine Lösung verzichte.

A. a. O., Seite 175—181.

Die Persönlichkeit aber entwickelt sich zu einem Träger von Glauben — schliesslich — in einem Akte der Freiheit. Der Umstand nämlich, dass Erfahrung und Wissenschaft gern dasjenige verneinen, was „Wesen und Wert der Persönlichkeit" angeht, muss dieser Veranlassung werden, sich ihrer von neuem bewusst zu werden, d. h. in ihrem tiefsten Wesen sich nunmehr zu erkennen, nach ihrem schliesslichen Bedürfen sich jetzt zu entscheiden.

Dieses Sinnes aber weiss die Persönlichkeit sich — zunächst — einbezogen in den Zusammenhang des natürlichen Seins und doch von diesem verschieden, mehr als die Welt, eben als ein Wesen „persönlicher" Art. Und sie kennt — sodann — die Inhalte des Sittlich-Guten: sie besitzt da aber wieder die Fähigkeit, das „Verpflichtende", welches das Gute birgt, zu erkennen und da schliesslich wieder die Kraft, „es zum Richtunggebenden seines Wollens und Handelns zu machen".

Wird ebendamit aber die Persönlichkeit zu einem Träger von Glauben an das Gute als solches, d. h. von Glauben in einem ethischen Sinne des Wortes, so wird sie, sofern sie diesen Gedanken noch auf jene ihre Vorstellung von Gott als des persönlich gedachten Weltgrundes bezieht, zu einem Träger auch von Glauben an Gott, eben „als den Grund jenes Guten und den betreffs der fortgehenden Verwirklichung dieses letzten tätigen Gesetzgeber für den Willen", d. h. von Glauben in einem ethisch-religiösen Sinne des Wortes.

A. a. O., Seite 181—184.

YY. Der Glaube in der Erlösungs-Religion.

Der Mensch erkennt indessen schliesslich, dass das Gute im Grunde ihm ein „unerreichbares Ideal" sei, eine „unlösbare Aufgabe" bleibe, dass er also durch das sittliche Handeln als solches, d. h. durch ein Verhältnis nur mit seinesgleichen, d. h. wieder durch

Erzeugung eines Wertes lediglich ausserhalb seiner, sich nicht aus dem Grunde gewinne, nie ein schlechthin Persönliches werde. So fragt er von neuem nach sich, d. h. er „sucht sich noch weiter zu entwickeln“, sich schlechthin zu vollenden. So verlangt er einen obersten Wert in sich zu verspüren, ein „überweltliches Gut“ zu besitzen, d. h. Gott, sofern er das Gute selbst ist, zu haben, und nicht nur um ihn zu wissen und an ihn in dem Sinne lediglich eines „Grundes und Garanten des Guten“ zu glauben. So unterstellt er sich, sofern er übt Vollbringung des Guten, dem göttlichen „Willen“, rein aus sich, um dessentwillen, in freiem „Gehorsam“: so erlebt er sich in einem persönlichen Verhältnis zu Gott als „erlöst von der Welt“, als eminent „geistige“ Grösse, als schlechthin Persönlichkeit: so beurteilt er sich als einen Gegenstand von Gottes „Offenbarung“, als ein Gefäss seiner „Gnade“. So ist er Träger von Glauben in dem religiösen Sinne des Wortes schlechthin. „Wer mit freiem Gehorsam sich in den Dienst des Guten als des göttlichen Willens stellt, gewinnt damit, und zwar damit allein den Zugang zu einem Gebiete geistigen Wesens und geistiger Gemeinschaft, welches im Vergleich mit den für das „„Reich der Welt““ massgebenden Zusammenhängen und Interessen als ein Reich höherer Ordnung nicht nur zu betrachten, sondern auch zu erleben ist“.

A. a. O., Seite 184—192.

---

b. Der Glaube insonderheit in seinem Verhältnis zu dem Wissen.

α. Der zunächst notwendige Antagonismus zwischen Glauben und Wissen.

αα. Die Wurzel dieses Antagonismus.

Glaube und Erkennen (Wissen) sind — überhaupt — die beiden möglichen allgemeinsten Formen der Bekundung des menschlichen Geistes.

Das Erkennen erstrebt als solches das „diskursive" Verständnis des objektiven Zusammenhangs alles weltlichen Seins; und der Glaube als solcher stellt sich als das „intuitive" Innewerden der Persönlichkeit als solcher, d. h. in ihrer schlechthinigen „Eigenartigkeit und Eigenwertigkeit" innerhalb des Weltganzen, dar: jenes ist dem „Kausalitäts-Bedürfnis", dieser dem „Gefühle eines Wertes" zu Ausdruck. Aber in dem Erkennen kommt auch die Persönlichkeit selber zu Rechte, wenn doch in ihm der Mensch etwas erstrebt, d. h. einem tiefen Bedürfen seiner selber genügt, d. h. wieder sich fühlen will in dem ihm ureigenen Werte; und in dem Glauben macht auch das Denken sich geltend, wenn doch der Mensch sein Fühlen äussern muss und er dieses nur in Vorstellungen, in Begriffen, in Worten vermag: das Wissen steht in Diensten der Persönlichkeit und der Glaube benötigt das Denken, d. h. innerhalb ihres Fungierens bedürfen der Glaube des Wissens und das Wissen des Glaubens. Glaube und Wissen also sind — im besonderen — die beiden gleich notwendigen Formen des Strebens der Persönlichkeit sich selbst zu gewinnen.

Wenn aber der Glaube um sich zu äussern des Wissens bedarf, so wird — überhaupt! — sich der Glaube, wenn in ihm doch die Persönlichkeit, der Mensch selber, zu Geltung gelangen will, des Wissens einseitig, d. h. zu seinen Gunsten, d. h. wieder in einer Weise bedienen, welche das Interesse des Wissens als solchen verletzt. Und wenn das Wissen um sich auszuleben den Glauben benötigt, so wird — überhaupt! das Wissen, wenn in ihm doch die Persönlichkeit, der Mensch selber, die Rechnung finden will, dem Glauben einseitig, d. h. zu seinem Vorteil, d. h. wieder in einer Art dienen, welche das Interesse des Glaubens als solchen nicht wahrt. Dieses Sinnes aber — im besonderen! — ist dem Glauben in derjenigen Äusserung seiner selber entgegen das Wissen,

ja bekämpft es denselben, die da heisst religiöse Vorstellung, fromme Lehre oder aber kirchliches Dogma, und — im besonderen! — differiert der Glaube von dem Wissen in demjenigen System seiner selber, das sich da gibt als Metaphysik. Es wird aber dieser Antagonismus zwischen Glauben und Wissen nicht von Dauer sein können: lange wird er währen in dem geschichtlichen Gange des Geistes, sofern Wissen und Glaube als Funktionen des Geistes auf das engste innerhalb desselben verknüpft sind; eine Lösung aber muss er seiner Zeit finden, sofern beide, Glaube und Wissen, von vornherein verschiedene Interessen eines und desselben Geistes bedeuten und so beide, das Wesen der Persönlichkeit und die Summe der Welt, schliesslich in ihrer Eigenart, ihrer Reinheit Darstellung durch den Gedanken erfordern.

ββ. Die Erscheinung selber des Antagonismus zwischen Glauben und Wissen.

ααα. Innerhalb des religiösen Vorstellungskreises.

Der Glaube bedarf des Wissens: „eines solchen freilich, dessen Beschaffenheit sich von der Eigenart desselben, wie es als methodisch-wissenschaftliches Verfahren auftritt, wesentlich unterscheidet“. So wird er sich bei seinem Eintreten in die Geschichte immer in denjenigen Formen des Vorstellens und des Denkens seiner religiösen Substanz nach bewusst, welche zu jener Zeit gelten.

Aber wenn sich ihm diese Formen sogleich ergaben, so haben sie für ihn dauernd geschichtliche Würde; und wenn sie sich als die Deutung der Werte empfahlen, welche eben seinen Charakter als Glaube ausmachen, so legt er ihnen auch stets sachliche Richtigkeit bei: so erachtet er sie als die schlechthinige theoretische Form seiner selbst und so hält er auf sie affektvoll von Geschlecht zu Geschlecht.

Aber der Glaube selber ist transszendenter Natur und das Wissen als solches innerweltlicher Art. So bleibt jener ewig sich gleich und wandelt dieses sich stetig. So hat der Glaube für seine Träger zu allen Zeiten unveränderten Wert und wird das Wissen von seinen Vertretern immer wieder nicht mehr für richtig befunden, wird es vor den von diesem selber stets neu „herausgebildeten Kriterien der Wahrheit und Giltigkeit" immer wieder nicht mehr bestehen: eben so aber wird es mit dem Wissen überhaupt sich verhalten, eben so im besonderen um die Formen bestellt sein, die es in der gedachten Weise dem Glauben liefert.

Es wird also der Glaube die Formen seines theoretischen Bewusstseins hüten von Geschlecht zu Geschlecht, es wird das Wissen aber sie immer schärfer bestreiten: er wird mithin Konflikt sein überhaupt zwischen Wissen und Glauben. Es muss dieser Konflikt aber des näheren zwiefacher Art sein. Es wird einerseits, von sich aus, das Wissen den Glauben befehden, d. h. es wird diejenigen von dessen Vorstellungen verneinen, die den unmittelbaren gedanklichen Ausdruck eines religiösen Interesses bedeuten: es wird vonseiten des Glaubens „das Fürwahrhalten bestimmter Ereignisse der Vergangenheit oder Gegenwart gefordert, deren Möglichkeit von Seiten des Wissens als den Voraussetzungen des wissenschaftlichen Denkens zuwiderlaufend erklärt und deshalb geleugnet" wird; hierher gehört z. B. die Frage des „Wunders", sofern es als Durchbrechung der für das Wissen unabänderlichen Gesetze des diesseitigen Geschehens von dem Wissen abgelehnt, als ein für den Glauben sichtbares Eingreifen der überweltlichen Gottheit in das weltliche Sein und Geschehen aber dem Glauben als die ausdrückliche Garantie der steten Wirksamkeit Gottes auch auf spezifisch religiösem Gebiete erscheint. Und es wird andererseits, von sich aus, auch der Glaube das Wissen bekämpfen, d. h. er wird denjenigen von dessen Vorstel-

lungen entgegentreten, die das Wissen rein in seinen Diensten, ohne jede Spitze gegen den Glauben, erzeugt hat, welche dieser aber als der allgemeinen Art seiner gedanklichen Formen, als deren letztlichem Sinne zuwider empfindet: „es wird eine Tatsache im Zusammenhange des Innerweltlichen, die von Seiten der Wissenschaft aufgewiesen oder behauptet war, von Seiten des Glaubens als mit seinen Wertvorstellungen im Widerspruch stehend befunden und dem entsprechend bestritten"; hierher gehören z. B. die Fragen der „Koppernikanischen Kosmologie" und der „Deszendenz-Lehre", sofern jene Deutung des Wesens des Weltalls die „zentrale Stellung des Erdenmenschen und so der Erde selbst leugnet", damit aber die „zentrale Bedeutung, welche das geistige Wesen des Menschen für die Absichten und Entschliessungen des in der Welt und über ihr waltenden Gottes und damit auch eben für den Glauben selber hat", aufhebt, und sofern diese Erklärung der Herkunft des Menschen eine „Heterogenität desselben in Bezug auf ungeistige Lebewesen" verneint, eine ebensolche aber für den Glauben sich mit seiner Überzeugung von der „überirdischen Bestimmung des Menschen" nimmer verträgt.

333. Innerhalb der Systeme des metaphysischen Denkens.

Das Wissen entstammt zunächst — Siebeck's Verständnis des metaphysischen Denkens aber werde mehrfach durch Zwischengedanken ergänzt und damit vertieft! — dem Streben der Persönlichkeit, theoretisch, denkend, sich selbst zu verstehen. So sucht es — in einer ersten Bewegung des Geistes! — die Gesamtheit möglicher Erfahrung zu deuten, d. h. die Welt als solche aus ihrem Mittelpunkte zu erkennen und damit als eine Einheit, ein Ganzes, zu schauen.

In diesem Interesse — erstens, überhaupt! — sieht das Wissen „die Ergebnisse der Fachwissenschaften" als „Gegenstände der äusseren", „die Begriffe und Werturteile des Glaubens" als „Inhalte der inneren Erfahrung"

an, und erachtet es „beide als der Ausdeutung durch das oberhalb des Erfahrungsgebietes sich bewegende spekulative Denken bedürftig", „welches für die letzte Auffassung und Würdigung des Zusammenhangs der Erfahrung erst die obersten Richtungslinien darbiete": so will es „an der Hand eines Systems allgemeinster normativer Vernunftbegriffe eine Auffassung der Welt und ihres Zusammenhanges" erreichen, „worin die empirische Beschaffenheit der Dinge sich den vom Kern der Persönlichkeit her zur Geltung kommenden Begriffen und Werten ein- und untergeordnet erweist"; so müssen ihm dann „Subjekt und Objekt des Erkennens, Denken und Sein, Geist und Natur im Grunde der Sache" nicht als „Zweiheit" oder als „Gegensatz" gelten, sondern auf einer „Einheit oder Identität des Wesens der Welt" beruhen, d. h. es wird dem „reinen Denken" das „Wesen" der Welt sich erschliessen, den „Sinnen" und dem empirischen Erkennen aber stets nur deren „Erscheinung" sich zeigen.

Es wird aber das auf die Welt als eine Einheit, ein Ganzes gerichtete Wissen zweitens, im besonderen! — das Weltprinzip als „von der Welt verschieden" und doch so wieder fassen, dass es als der „Keim" der aus ihm hervorgegangenen Mannigfaltigkeit der Welt sich erweist: in jener Beziehung wird das Wissen von dem Weltprinzip, dem Weltgrund, lediglich aussagen können, dass er als das die Welt Bedingende von der Welt als dem von ihm Bedingten, etwa als natura naturans von der natura naturata, verschieden sei; in dieser Hinsicht hingegen wird es demselben eine „begrifflich bestimmte Beschaffenheit" von der Art beilegen müssen, dass „deren Wesentliches" als die Welt allenthalben „durchscheinend und durchgreifend" d. h. als sie als Ganzes zusammenhaltend „sich aufweisen lässt". In eben diesem Interesse aber wird das Wissen den Weltgrund als solchen des näheren vorerst „nach Analogie einer bestimmten, aber gleichsam aus dem Konkreten in's Abstrakte übersetzten Seite des Weltzusammenhangs, die in dem Gebiete

der äusseren oder der inneren Erfahrung vorliegt", beschreiben, diesen Zusammenhang selber sodann aber aus dieser zum Weltgrund hypostasierten Seite des Weltlichen zu deduzieren sich mühen; und so hat denn Herakleitos das Weltprinzip in dem „Feuer" und Platon in den „Ideen" gesucht; so Spinoza das Weltganze aus der „Substanz mit den Attributen von Denken und Ausdehnung", Hegel aus seiner „absoluten Idee", und Schopenhauer aus dem „Willen" erklärt. Es hätte also das Wissen das „Wesen des Weltprinzips trotz des postulierten überempirischen Charakters" bisher stets nur „nach Analogie des Weltlich-Natürlichen" zu denken vermocht: es würde mithin auch fernerhin nicht anders verfahren.

Das Wissen aber entstammt letztlich dem Bedürfen der Persönlichkeit, praktisch, religiös sich selber zu finden, wenn doch jenes Streben derselben, sich selbst zu verstehen,[1]) seinerseits wieder einem solchen Bedürfen entspringt. Kann die Persönlichkeit also dessen Erfüllung, das Sich selbst finden, schliesslich nur — dieses ist die Natur des religiösen Verlangens! — von Gott her erwarten, so wird sie sich im Grunde auch aus Gott nur verstehen. So sucht das Wissen — in einer zweiten Bewegung des Geistes! — die Gesamtheit möglicher Erfahrung zu deuten aus Gott, d. h. es wird das Weltprinzip, den Weltgrund nicht etwa noch nur als „Substanz" oder als „absolute Idee" oder als „Willen" erkennen, sondern denken als Gott.

So wird — im allgemeinen! — das Wissen, wenn sich für das Denken der Weltgrund aber nun einmal nur als ein „dem Weltlich-Natürlichen Analoges" gibt, Gott letztlich als der Welt wesensgleich fassen, nicht wie der Glaube als substanziell von ihr verschieden erachten: so wird es da entweder wieder, mit Spinoza, „von dem Begriffe Gottes aus" gelangen „zur Welt", „um diese in Gott aufzuheben", oder aber, mit Aristoteles, die „Erfah-

[1]) Siehe oben, Seite 43.

rungswelt" abschliessen in dem Begriffe des „unbewegten Bewegers" d. h. in dem Begriffe von „Gott". Und es wird dann — im einzelnen! — das Wissen Gott setzen als das oberste Prinzip die Welt zu begreifen, nicht aber wie der Glaube ihn besitzen als Gut für den Menschen: es wird ihn da deduzieren, nicht wie dieser erleben. Es wird das Wissen wenn das Wesen der Welt, des Lebens, des Menschen, so auch dasjenige Gottes zumeist bestimmen als Denken, nicht aber wie der Glaube wenn dasjenige Gottes so auch das des Menschen, des Lebens, der Welt kennen als Willen. Es wird das Wissen in Gott nur eine Substanz erblicken, nicht wie der Glaube sich in ihm der Persönlichkeit freuen. Es macht das Wissen das Übel und das Böse nur zu einer „Form der Erscheinung", kennt es nicht wie der Glaube als eine der „Grundtatsachen" der Welt, „von der aus sich erst die Ansicht über die allgemeine Beschaffenheit der Welt und insbesondere über das Wesen Gottes zu bilden hat".

Es wird ebenhiernach also Konflikt sein zwischen dem religiös interessierten oder metaphysischen Wissen von Gott und dem Glauben an ihn. Es wird aber, wenn das Wissen, sofern es sich lediglich als solches betätigt und so auf die Welt im Einzelnen aus ist, die Welt aus ihr selbst zu verstehen strebt, hingegen, sofern es der Persönlichkeit als solcher entstammt und damit der Welt als einem Ganzen gehört, die Welt aus Gott begreifen will, auch Konflikt sein zwischen dem reinen und dem religiös interessierten oder metaphysischen Wissen. Es wird also schliesslich Konflikt — überhaupt — sein zwischen dem Wissen schlechthin und dem Glauben. Es muss dieser Konflikt aber — des näheren — zwiefacher Art sein. Es wird das Wissen immer mehr die Hinaushebung der Welt über ihr rein natürliches Wesen, d. h. die Gleichsetzung derselben mit Gott, als ein ihm Fremdes empfinden, als seinem Interesse, das Wesen eben der

Welt zu erkennen, zuwider; und es wird der Glaube immer mehr die Herabziehung Gottes aus seinem schlechthin geistigen Sein, d. h. die Gleichstellung desselben mit der Welt, für ihm unerträglich erklären, als seiner persönlichen Erfahrung von dem Wesen eben Gottes entgegen: es wird so das Wissen schliesslich die Deutung der Welt aus Gott als einen Notbehelf zu der Zeit erachten, in der es noch nicht Fähigkeit hatte, sie im Einzelnen zu bezwingen; und der Glaube am Ende den Versuch, Gott in der Welt idealiter zu erkennen, für ein Surrogat[1]) halten dafür, dass die Persönlichkeit sei es in vorchristlicher Zeit — man denke an Platon, mit dessen ethisch orientiertem Denken „nach mancherlei Anfangsversuchen" die Metaphysik überhaupt ja begann, und an Aristoteles, der ihr in einem ästhetischen Interesse die „erste stilgerechte Ausführung" gab! —, sei es in der christlichen Ära — man erinnere sich an Spinoza und an Hegel! — Gott in dem Sinne des Glaubens, d. h. aufgrund eines inneren Erlöstseins schlechthin, einer Erhebung in einen eminent geistigen Zustand, in sich selbst nicht realiter hatte. Es werden also beide, Wissen und Glaube, in ihrer Synthese zu einer Metaphysik je ihre vitalen Interessen beeinträchtigt sehen und so ebenso notwendig bestrebt sein, diese Verbindung zu lösen, wie sie unwillkürlich dieselbe geschlossen.

A. a. O., Seite 192—212.

---

1) Dieser Gedanke wird unten, Seite 70—71 entwickelt werden.

β. Der schliesslich mögliche Friede zwischen Glauben und Wissen.

αα. Die Form ihres Antagonismus.

Es musste sich — Siebeck's letztliche Meinung werde auch hier auf den präzisesten Ausdruck gebracht! — in dem geschichtlichen Gange des Geistes ein Antagonismus ergeben zwischen Glauben und Wissen. Es musste der Glaube sich des Wissens in einer Weise

bedienen, die dessen Interesse verletzte: so hat seit einer bestimmten Zeit das Wissen den Glauben innerhalb des religiösen Vorstellungskreises immer schärfer bekämpft. Es musste aber auch das Wissen den Glauben in der Art gebrauchen, dass es dessen Interesse nicht wahrte: so hat seit einer bestimmten Zeit der Glaube das Wissen innerhalb des metaphysischen Denkens immer härter befehdet.

ββ. Die Art ihres Friedens.

ααα. Die beiden unmöglichen Arten von Frieden.

Es hat das Wissen den Glauben in jenem Kampfe aber häufig genug auch für etwas erklärt, was „überhaupt nicht sein solle“, sich selber also allein für daseinsberechtigt gehalten. Und es hat der Glaube das Wissen in jener Fehde nicht selten sogar für etwas erachtet, was „nicht zulänglich sei“, mithin nur sich selbst als unumstösslich bleibend gesetzt. Aber Glaube und Wissen sind tatsächlich gleichwertige Faktoren des inneren Lebens, Momente des persönlichen Menschen: so dürfen sie nicht skeptisch beseitigt werden, sondern wollen kritisch begrenzt sein d. h. je in ihrem Rechte verstanden.

Glaube und Wissen aber haben wiederum auch manchmal gemeint, dass im Grunde Streit zwischen ihnen nicht sei. „Vorstellungen, welche die Existenz transszendenter Tatsachen und Verhältnisse behaupten, lassen sich mit den Mitteln derjenigen Funktion, welche lediglich für die Inhalte der Welt als solche massgebend sind, weder beweisen noch bestreiten“. So hat das Wissen den Glauben für „unbeweisbar“ gehalten und der Glaube das Wissen für „unwiderleglich“ erachtet. Aber Glaube und Wissen befinden sich innerhalb des Geistes tatsächlich in Krieg: so dürfen sie nicht dogmatisch schlechthin nebeneinander bestehen, sondern wollen kritisch begrenzt sein d. h. je in ihrem Rechte verstanden.

333. Die allein mögliche Art des Friedens.

Der Glaube selber ist transszendenter Natur, das Wissen als solches aber innerweltlicher Art. So darf der Glaube innerhalb des religiösen Vorstellungskreises — überhaupt! — des Wissens sich nicht in einer Weise bedienen, welche dieses ihm weigert: somit wird er die gedanklichen Formen, in die er stets sein substanzielles Selbst kleidet, wandeln, sobald sie das Wissen nicht mehr für richtig befindet, dann aber ersetzen durch die Gestalt, welche dieses befiehlt; somit also jene Formen ändern von Geschlecht zu Geschlecht. So darf er — im besonderen! — sein Urteil nicht über den „Bereich innerweltlichen Seins oder Geschehens" erstrecken: somit lehnt er sich gegen die Bestreitung z. B. des Wunders durch das Wissen nicht mehr auf, wird er die Behauptung z. B. der Koppernikanischen Kosmologie und der Deszendenz-Lehre durch das Wissen diesem nicht noch verwehren. Es wird der Glaube aber auf Urteile gedachter Art erst verzichten, wann er in einem innerweltlichen Sein oder Geschehen nicht mehr etwas erblickt, was für ihn als solchen Wert haben müsse, d. h. er wird jenes Vorurteils stets mehr in dem Masse entraten, als er — dieses ein eigentümlicher Prozess in der Geschichte des Geistes! in seinem spezifischen Wesen, d. h. ebenso in seinem unvergleichlichen Mehr als das Wissen wie in dem überweltlichen Wert seiner selber, zunehmend sich innerhalb der Gattung erkennt, d. h. immer mehr die reale Macht schlechthin in der Welt wird.

Der Glaube selber ist transszendenter Natur, das Wissen als solches aber innerweltlicher Art. So darf das Wissen des Glaubens sich nicht in einer Weise bedienen, welche dieser ihm weigert: somit darf es Metaphysik nicht mehr treiben. Somit also wird es im besonderen die gedanklichen Formen, in die es das substanzielle Wesen der Gottheit bringt, deren Gleich-

stellung mit der Welt, immer mehr als der Natur des Glaubens entgegen erachten; wird es aber auch überhaupt die Idee des Unbedingten als nicht seinem Bedürfen zu Ausdruck erkennen, damit aber wieder „das Wesen und die Aufgabe des wissenschaftlichen Verfahrens lediglich auf den Umfang alles Gegebenen als eines Bedingten beziehen". Es wird das Wissen aber auf Urteile gedachter Art erst verzichten, wann es in einem überweltlichen Sein, d. h. eines Objekts, wie Gott, nicht mehr etwas erblickt, was Sache der Persönlichkeit wäre als eines Subjekts von Wissen, d. h. es wird jenes Vorurteils stets mehr in dem Masse entraten, als die Persönlichkeit als ein Subjekt möglichen Glaubens — dieses ein eigentümlicher Prozess in der Geschichte des Geistes! — zunehmend innerhalb der Gattung den Wert eines überweltlichen Seins des Subjekts ahnt, d. h. der Glaube immer mehr der ideale Ausdruck des Wesens des Menschen schlechthin wird.

Der Antagonismus zwischen Glauben und Wissen als Funktionen eines nach seinen möglichen Seiten sich differenzierenden Geistes war tatsächlich notwendig. Der Friede zwischen beiden als Momenten einer in sich einigen Persönlichkeit ist grundsätzlich möglich: „die Aufhebung des Konflikts ist von der historischen Weiterentwicklung und Vertiefung der Geistes- und Gemüts-Bildung zu erwarten".

Aber der Friede wird selbst bei höchster Entwicklung des Glaubens innerhalb der Gattung zu derjenigen Macht, welche, wie soeben dargelegt, „letztlich sowohl real die Welt regiert als auch nur ideal den Menschen bestimmt", nie in sämtlichen denkenden Subjekten ein Tatsächliches sein: innerhalb des religiösen Vorstellens wird den Ansprüchen des Wissens seiner Zeit nur bei denen vollauf Recht werden, in denen sich neben Aneignung des Glaubens in einem Akte innerer Freiheit ein bestimmtes Mass wissenschaftlicher Klarheit

findet; und innerhalb des philosophischen Denkens wird den Forderungen des Glaubens dereinst nur bei solchen durchaus Genüge geschehen, in denen sich zu wissenschaftlichem Bedürfen wenn nicht der Glaube selber so ein lebhaftes Verlangen wenigstens nach ihm gesellt. Es wird Friede also zwischen Glauben und Wissen später einmal nur in denen sich finden, in welchen die Persönlichkeit ward was sie werden sollte, die volle Verwirklichung eben beider, von Glauben und Wissen.

A. a. O., Seite 212—219.

---

c. Religion und Moral.

α. Die beiden möglichen Arten von Moralität.

αα. Ihre Erscheinung als solche.

Das sittliche Handeln kann einem „zwiefachen Beweggrund“ entspringen. Entweder geht es aus einer Erwägung des Vorteils hervor, den die Beachtung dieser oder jener sittlichen Norm sei es nur dem Einzelnen sei es der Gesamtheit gewährt, oder es ist dem Gefühle der Verpflichtung gegen das Sittengesetz als ein Ganzes zu Ausdruck und vollzieht sich dann aus Achtung rein vor diesem als solchem. In jenem Falle will das Handeln „Güter“ erzeugen, um mit ihnen seine ihm möglichen „Ideale“ zu finden; in diesem muss es seinem „Ideal“ schlechthin zu Darstellung sein, und es wird sich mit ihr eine Erlangung eines „Gutes“ vielleicht auch verknüpfen: das erste Mal ist das Handeln nur Mittel zum Zweck, das zweite Mal aber Zweck an sich selbst: dort lebt sich vergnüglich der Eudämonismus aus, kommen Epikuros und Hume auf die Rechnung; hier ist die Idee des Guten in ihrer Reinheit in Geltung, steht der kategorische Imperativ in seinem Ernste in Kraft, wird einem Platon und einem Kant voll ihr Recht.

Indessen müssen jene eudämonistische und diese ethische Moralität „einer und derselben Wurzel“

innerhalb des Geistes entspriessen, wenn doch in ihrer Betätigung jede von beiden etwas von der Eigentümlichkeit der anderen zeigt: in dieser wird, trotzdem in ihr „das ethische Ideal lediglich mit eigenem Lichte leuchtet“, das Handeln auch „beglückend“ wirken, rein menschlich im Innern, in jener aber ein Bewusstsein um den schlechthinigen „Wert“ sittlichen Sinnes, z. B. der „Wahrhaftigkeit“ und des „Ehrgefühls“, auch nimmer fehlen.

A. a. O., Seite 243—246.

---

33. Ihre Wurzel in dem zwiefachen Verhältnis der Persönlichkeit zu der Welt.

Der einen und selben Persönlichkeit eignet in ihrem Verhältnis mit der Welt wie gezeigt[1]) ein passives oder heteronomes und ein aktives oder autonomes Moment. Sofern sich da die Persönlichkeit als „Teil der Welt“ kennt, erscheint ihr jede eigene Tat und Wirkung nach aussen zugleich als von aussen bedingt und bestimmt: so wird sich die Persönlichkeit „darauf angelegt“ wissen, von der Welt zu empfangen; so wieder hat sie das Prinzip zu handeln, damit sie ein Gut oder einen Wert von der Welt für sich selber erlange. Sofern sich aber die Persönlichkeit als ein „Eigenartiges“ kennt, erscheint ihr jeder Eindruck von aussen nur als Veranlassung, sofort wieder nach aussen zu wirken: so wird sich die Persönlichkeit „berufen“ fühlen, der Welt etwas zu geben, „ihr eigenes Wesen dem Umgebenden aufzuprägen“ und die Inhalte, welche ihr eignen, z. B. die Begriffe von Werten, in jener wirklich zu machen; so wieder hat sie das Prinzip, auf die Welt, auf dass sie aus ihr etwas mache, irgendwie zu handeln, wird ebendamit aber dasjenige „was sie von der Welt dann auch etwa empfängt“, entweder nur als ein „durch solch' ihr spontanes Wirken erst Bedingtes“ erachten oder wenigstens

---

1) Siehe oben, Seite 35.

„nur nach dem Masse beurteilen, in welchem es die Kraft eben jenes Wirkens erhöht“. Als ein Heteronomes also hat die Persönlichkeit die Tendenz auf ein Geben, um für sich zu empfangen; als einem Autonomen aber wird ihr das Empfangen nur Mittel und Veranlassung sein, von sich aus zu geben: dort liegt mithin das Motiv des Gebens in der „Vorstellung des Wertes“ desjenigen Objekts, das man zu empfangen gedenkt, hier in der Überzeugung, dass in dem Geben als solchem ein Wert an sich liege, weil erscheine ein Sollen rein des Subjekts; dort werden „Güter“ empfangen, hier nur „Ideale“ verwirklicht: jenes eudämonistische Handeln ist dem Menschen in der Gattung und in dem Individuum von Anfang an eigen, es ist ihm Natur; zu diesem ethischen kann er in beiden sich nur langsam entwickeln, es ist seine Tat.

A. a. O., Seite 246—248.

β. Das enge Verhältnis zwischen Religion und Moral.

αα. Sein Vorhandensein überhaupt.

Es besteht aber tiefe Beziehung — überhaupt — zwischen Religion und Moral: sie haben innerhalb des Geistes eine gemeinsame Wurzel. So muss das eudämonistische Handeln nach seinem Gehalte der Moralitäts-Religion auf der Stufe gemäss sein, auf welcher diese noch in den Anfängen steht. So wird das ethische Wirken in seinem Werte der Moralitäts-Religion auf deren Höhe entsprechen, und von vornherein der Religion der Erlösung. Es wird nämlich sowohl innerhalb der Religion der Moral als auch innerhalb der der Erlösung für beide, die Moral und das fromme Bewusstsein, die Anerkennung des Guten als eines „höchsten Wertes“ die materielle Voraussetzung sein, und in beiden diese Anerkennung formell als Glaube in dem Sinne einer „Bekundung von Freiheit“ erscheinen.

ββ. Seine Beschaffenheit im Einzelnen.

Es muss diese Beziehung zwischen Religion und Moral — im besonderen — aber als ein einander Bedingen erscheinen: auf der niederen Stufe beider, d. h. solange sich die Persönlichkeit noch nicht als Träger des Guten und von Glauben gibt, werden sich die „Vorstellungen über das Dasein und das Wesen der Gottheit“ und diejenigen über „Wert oder Unwert einer Weise des Handelns“ in nur allgemeiner Abhängigkeit von einander entwickeln; auf der bezüglichen höheren Stufe aber kann es „keine religiöse Ansicht“ geben, „welche nicht als solche zugleich eine Bestätigung der ethischen Werturteile enthielte“, und „keine ethische“, „welche nicht zugleich in dem Inhalte der religiösen Grundanschauung ihre Begründung fände“.

ααα. Innerhalb der Moralitäts-Religion.

Es wird die Moralitäts-Religion den Charakter eines „Übergangs“[1] — erstens — auch in dem Gehalte bewähren, den innerhalb ihrer das Sittliche hat: wo sie von der Natur-Religion herkommt, hält die Persönlichkeit eine sittliche Leistung so zwar für wertvoll, dass sie dieselbe zwecks Erlangung äusseren Lohnes erstrebt; wo sie sich aber schon der Religion der Erlösung nähert, erachtet das Subjekt jene Tat des Sinnes als Wert, dass es auf dieselbe zu Gewinnung innerer Befriedigung — das einzelne Subjekt fungiert derart aber streng isoliert und weiss sich nicht als Glied von „Gemeinschaft“! — hinzielt.

Und die Moralitäts-Religion wird den Charakter des „Übergangs“ — zweitens — auch in der Weise bewähren, in welcher innerhalb ihrer der Mensch sein Handeln beurteilt. Er wird da eine Tat immer nach dem „Beitrag“ bewerten, den sie zu dem innerweltlichen Momente der „Wohlfahrt“ sei es der Gemeinschaft sei es nur des Einzelnen schliesslich liefert:

[1]) Siehe oben, Seite 23.

er wird dieselbe so entweder nur für praktisch oder für unpraktisch halten, oder aber lediglich um ihrer positiven Wirkung willen für gut, um ihrer negativen für böse: er kennt somit nicht ein Gutes als solches, das Böse schlechthin.

γγγ. Innerhalb der Erlösungs-Religion.

Es wird die Erlösungs-Religion den Charakter der Vollendung — erstens — auch in dem Gehalte bestätigen, den in ihr das Sittliche hat: wie in ihr die Persönlichkeit rein als Subjekt, in Verhältnis zu sich, innerlich frei ist von Welt, Weltüberwindung ihr eigen nennt, so wird sie sich in Verhältnis zu anderen, als handelnd, auch nur kraft solcher Freiheit geben, von den Forderungen der Moral als solchen nicht mehr „umfangen", bestimmt: so ist die ethische Überwindung des Selbst Ausdruck der religiösen Überwindung der Welt, wird jene zu einem „Vehikel" für diese, und diese für jene: sie decken einander, „sind in Eines verschmolzen". „Der Mensch ist über das Moralische hinaus und kann trotzdem oder vielmehr eben deswegen nicht umhin, es stetig zu üben". „Es bleibt das moralische Handeln als solches, aber der Standpunkt, von dem aus es geschieht, ist in der Wurzel verändert": es muss als sein „Zweck und Ziel" in letzter Instanz die „Verwirklichung" nicht „weltlicher Güter" sondern „idealer Werte" erscheinen und als sein „Lohn" lediglich das „Einbeschlossensein" in ein Reich „überweltlicher" Art. Sofern aber Weltüberwindung und Selbstüberwindung innerhalb des einzelnen Subjekts einander decken, diese sich aber in einem Verhältnis stets nur mit einem anderen auswirkt, wird das ethisch-religiöse Interesse, das der eine Mensch an sich selber besitzt, zugleich dasjenige an dem anderen sein. Wenn also die Persönlichkeit die Tendenz hat, „den Druck von Seiten der Welt" aus sich selbst zu entfernen, so wird sie ihn auch aus den anderen zu beseitigen

trachten: so wird sie streben, diese von allem „physischen“ und „geistigen“ Drucke zu befreien, so wird sie aber auch suchen, „die geistige Natur auf dem Wege der Weltüberwindung vorwärts zu bringen“, d. h. in beiderlei Beziehung wird sie sich bekunden als „Liebe“.

Und die Erlösungs-Religion wird den Charakter der Vollendung — zweitens — auch in der Weise bewähren, in welcher innerhalb ihrer der Mensch sein Handeln beurteilt. Er wird da eine Tat stets darnach bewerten, ob sie sich von vornherein als „Entscheidung zwischen der Welt und der Überwelt“ gebe: er wird dieselbe so als ethisch gut oder böse erachten: er kennt somit die religiösen Zustände der Heiligkeit und der „Sünde“.

A. a. O., Seite 248—257.

---

2. Die Formen der Erscheinung des religiösen Geistes als solchen.

Auf Seite 263—326 behandelt Siebeck diejenigen Formen, in denen sich die Religion objektiv darstellt: Mythus und Lehre, Kultus und Kirche, und die Modalitäten der religiösen Lebensbestimmtheit d. h. Mystik und Askese, Pietismus, Supranaturalismus und Rationalismus, und die Unterschiede der Konfessionen. Alle dieses sei, als für Siebeck's grundsätzliche Stellung zu der Frage der Religion nicht schlechthin von Bedeutung, hier nicht näher besprochen.



B. Die Erweisung der Wahrheit der Religion.

Die Aufgabe.

Das Wesen der Religion ist festgestellt worden: sowohl als Tatsache der Geschichte als auch als Funktion des Geistes ist sie zur Behandlung gelangt: in jener Beziehung wurde das Wesentliche in all' ihrem Erscheinen gezeigt; in dieser Hinsicht hat sie sich als eine notwendige und allgemeine Äusserung des Menschen ergeben, damit aber als einer der möglichen Faktoren aller Kultur.

Die Wahrheit der Religion ist nunmehr zu erweisen: die Wahrheit derselben in deren tiefstem Betracht d. h. die Wahrheit von deren „Idee" d. h. wieder die Wahrheit von ebenderen „theoretischem Inhalt". Liess aber das Wesen der Religion sich am klarsten erkennen an deren innerhalb ihrer Entwickelung zuletzt hervorgetretenen Form, d. h. auf ihrer obersten Stufe, welche das Christentum ist: so muss auch die Ermittelung ihrer Wahrheit das Verständnis desselben als Voraussetzung haben, wird also in concreto nur an Hand seiner sich ermöglichen lassen.

Es gibt sich aber, derart erleuchtet, der theoretische Inhalt der Religion letztlich als der Gedanke sei es einer „Erlösung" des inneren Menschen von seinem ursprünglichen Wesen sei es der Gewährung eines Etwas in dem Sinne eines „höchsten Wertes", höchsten Gutes, an ihn: Grössen, die sich näher als Versetzung des Subjekts aus dem Weltlichen in den Zusammenhang eines „Überweltlichen oder Gottes" bestimmen, als solche aber, wie bezüglich ihres theoretischen Ausdrucks dem Bewusstsein so hinsichtlich ihres religiösen Gehaltes der Persönlichkeit, sich durch einen Vorgang vermitteln, welcher geschichtlich, d. h. sich entwickelnd, d. h. wieder als ein Rationales verläuft und nichtsdestoweniger als „Offenbarung" d. h.

als einem Überweltlichen entstammend beurteilt wird. Es würde sich also die Erweisung der Wahrheit der Religion — überhaupt — als die wissenschaftliche Rechtfertigung der Gedanken eines Überweltlichen und damit einer Offenbarung geben. Es würde eine solche indessen nicht die Aufgabe haben, „die transszendente Notwendigkeit ebendieser und ihr Eintreten in die Welt als solches nach Analogie eines natur- oder eines kulturhistorischen Ereignisses begreiflich zu machen" — „die wissenschaftliche Methode, welche sich auf innerweltliche Tatsachen bezieht, reicht an angebliche oder wirkliche transszendente Vorgänge nicht hinan"! —: sie könnte vielmehr lediglich auf die geschichtliche Tatsache der Offenbarung als eines Wertes sich richten, d. h. dieselbe nur als etwas erhellen, was das „Kultur- und Geistesleben" der Menschheit erweitert, ergänzt, ja welches, „trotzdem es hinsichtlich seines Daseins auf einen immanent weltlichen Ursprung nicht zeigt, dem Wesen und der Aufgabe jenes Lebens so wenig fremd ist, dass vielmehr es dasselbe logisch und real vollendet".

Es hat aber das Kultur- und Geistesleben die doppelte Seite, dass es „theoretisch die Welt erfasst" und „praktisch den Menschen gestaltet": es eignet aber der Welt in allgemeinstem Betracht ein „Wesen", ein „Grund", ein „Zusammenhang"; und es hat der Mensch überhaupt eine „Stellung zur Welt", eine „Bestimmung" und wegen eben dieser wieder ein Verhältnis zu ihr. Es würde sich also die Erweisung der Wahrheit der Religion — im besonderen — als der Nachweis geben, dass erst der Gedanke des Überweltlichen und damit der Offenbarung die Begriffe „der Welt, Gottes sowie der Kausalität und des Zweckes" vollende, und erst er imstande sei, die Probleme „der Freiheit, der Bestimmung des Menschen, der Theodicee" letztlich zu lösen.

A. a. O., Seite 329—337.

I. Der religiöse Gedanke des Überweltlichen, der Offenbarung, als Vollendung der theoretischen Erfassung des Weltganzen als solchen.

1. Der religiöse Gedanke des Überweltlichen als Vollendung im besonderen des Begriffes der Welt.

Nach „Wesen und Zusammenhang" wird die Welt von dem „wissenschaftlichen Bewusstsein" zwiefach, „sensualistisch" und „idealistisch", gedeutet. Der Sensualismus behauptet, die Welt sei letztlich nichts als „Natur", d. h. sie sei „Körper", sei „Stoff": das Geistige ist ihm sei es erst geradezu von jener erzeugt, sei es nur als ihre Modifikation durch sie bedingt. Der Idealismus meint, die Welt sei schliesslich rein Bekundung des „Geistes", er heisse nun „Substanz" oder „Idee" oder „Gott": sei es dass dieser sie als etwas neben oder ausser ihm Befindliches „ihrer Substanz nach", also real, „produziere", sei es dass er sie als ein ihm immanent Bleibendes „vorgestellt oder gedacht", mithin ideal, „setze". Der Sensualismus aber und der Idealismus erblicken in dieser Welt, so wie ihrer jeder sie deutet, die Summe überhaupt alles Seins: ausser ihr kann es weder Natur noch Geist irgendwie geben.

Aber der Sensualismus ist von vornherein dualistisch: als „Materialismus" stellt er sogleich neben den Stoff die „Kraft" d. h. ein „dem Geist Analoges"; als „Hylozoismus" setzt er das Stoffliche als „von Haus aus belebt". Und der Idealismus mündet dualistisch aus: er fasst das Sinnliche zunächst zwar rein als Erzeugnis des Geistes, aber er schaut es schliesslich auch als dem Geist „widerstrebend", ja ihm vielfach entgegen, ja auch ihm oft überlegen; er weiss es damit als ihn des Sinnes fördernd, dass er, der Geist, seiner selbst sich bewusst wird, damit sich in Aktivität versetzt und so seinen „Inhalt" entwickelt, seine „Bedürfnisse" stillt: er erkennt also den Geist als über sich selbst einmal noch hinausgelangend, dann

aber als ein Anderes, ein gegenüber seinem anfänglichen Zustande Neues; als erst „eigentlich Geist", sofern dem Geist Widerstand wird, d.h. sofern die sinnliche Seite der Welt, die Natur, auf ihn einwirkt. Der Sensualismus also hat von vornherein auch ein Bewusstsein einer Notwendigkeit von Geist überhaupt, die Meinung, dass Geist neben das Materielle gehöre, stehe mithin höher als dieses; dem Idealismus wird schliesslich noch das Gefühl im besonderen eines Wertes des Geistes, die Ahnung, dass neben den Geist sofern er gründet das Sinnliche, eine Natur, eine Welt, wieder Geist noch gehöre, dieser also mehr sei als jener. Der Sensualismus mithin vermag im Grunde die Welt nur unter Voraussetzung von auch Geist zu erklären; und der Idealismus setzt sie zwar von vornherein als gegründet durch Geist, muss sie aber, sofern sie ihrerseits doch wieder den Geist auch bestimmt, nach seinem eigenen Prinzip nochmals als durch Geist bedingt setzen, d. h. durch Geist sofern er nunmehr letztlich die Welt gestaltet d. h. sie ihrer Qualität nach verändert. Das wissenschaftliche Erkennen mithin fühlt innerhalb des Sensualismus sich befriedigt nur wenn es dem Materiellen Geist gegenüberstellt; und es hat innerhalb des Idealismus erst sich genügt, sobald es die Welt als ein Verhältnis der Abhängigkeit der Natur von dem Geiste und auch wieder seiner von ihr, selbst wieder bestimmt weiss rein durch den Geist.

Findet also das wissenschaftliche Erkennen in beiden Gestalten Ruhe erst in dem Gedanken des Geistes als die Welt gründend und gestaltend: so ist auch die Welt selber erst völlig entwickelt, wann sie durchgängig bestimmt ist durch Geist, d. h. sobald dieser den Menschen zu einem Geistwesen, einer Persönlichkeit, macht und so der Kultur erst schlechthin Inhalt und Ziel gibt, damit aber das Sinnliche in dem einzelnen Menschen und innerhalb der Gattung zwar notwendigerweise als solches belässt, jedoch in seinem Widerstand, in seiner Kraft, überwindet. —

Nun aber entspricht diesem von dem wissenschaftlichen Bewusstsein letztlich geforderten Wesen der Welt — erstens — die Deutung derselben durch das „religiöse Bewusstsein". Das religiöse Bewusstsein versteht die Welt nicht als ein durchgängiges Verhältnis nur überhaupt von Geist und Natur: kennt es doch den Geist nicht lediglich als die Welt gründend als „Dasein". Es begreift vielmehr jene sachliche Zweiheit als Einheit des Wirkens und betrachtet so die Welt als das Einheitliche einer Kultur von einem Standpunkte überhaupt ausserhalb ihrer, aus einem überweltlichen Orte: weiss es doch den Geist als eben wieder diese Kultur als ein Ganzes durchdringend, so zu einem Neuen gestaltend und damit zu einem Etwas von einzigem Werte erhebend.

Es entspricht aber jenem theoretisch geforderten Wesen der Welt diese Deutung derselben durch das religiöse Bewusstsein, weil ihm — zweitens — auch ebendessen praktisches Verhältnis zu ihr gemäss ist. Es ist kraft „spontaner Interessen des Gemüts" und „im Zusammenhange damit" kraft der „Tiefen des individualpersönlichen Lebens" das religiöse Subjekt nun einmal mehr als die Welt: es fühlt sich so ihr, die es tatsächlich „bindet", nach seiner „Idee" überlegen: es vermag dann gegenüber „der Summe der Naturtriebe und der natürlichen Bestimmungsgründe des Willens" sich letztlich auch zu behaupten; und es setzt darum als den einigen Zweck, das unverrückbare Ziel seines Daseins, durch „Geist" das „Fleisch" zu verdrängen, den „Erdenrest" aus sich zu tilgen, d. h. an der Welt gerade als Persönlichkeit sich zu errichten. So wird der einzelne Mensch aus einem Naturwesen immer mehr Persönlichkeit, zunehmend Geist: so entwickelt sich also auch die Menschheit als Ganzes wie von Natur zu Kultur, so von Kultur zu einem schlechthin ethischen Dasein, einer stets reicheren Bekundung eines überweltlichen Wesens.

Leistet aber so das religiöse Bewusstsein inner-

halb der Welt selber real, was das wissenschaftliche als solches sich genötigt findet zu ihrem logischen Verständnis zu fordern: so ist wahr sein theoretischer Inhalt, wahr die Idee des Christentums, eignet Wahrheit also der Religion überhaupt.

A. a. O., Seite 337—342.

---

2. Der religiöse Gedanke des Überweltlichen als Vollendung des Begriffes von Gott.

Der Gedanke Gottes als solcher gehört zu dem tatsächlichen Besitze des menschlichen Geistes. Er eignet diesem aber nicht rein aus ihm d. h. ist ihm nicht „eingeboren"; er ist ihm auch nicht lediglich von aussen gekommen d. h. nicht „erworben": er entwickelt sich vielmehr kraft eines „Fungierens apriori" desselben an Eindrücken, welche der „Natur" und der „menschlichen Gemeinschaft" entstammen, in Zusammenhang mit der Gesamt-Bewegung des Geistes zu einer Vorstellung, deren jedesmalige Tiefe und Klarheit der allgemeinen inneren Energie des Volkes oder Stammes gemäss ist.

Der Atheismus nun freilich erblickt in dem Gedanken der Gottheit eine „Illusion" nur des Menschen, welche auf der Stufe der naiven, über die sinnliche Erfahrung hinausgreifenden Vorstellung ihm ebenso komme, wie sie auf der des „wissenschaftlichen", nur dieser Welt gehörenden Denkens verschwinde. Indessen, während er, sofern er erst auf einer späteren Stufe der Kultur — sobald nämlich „der Zwiespalt zwischen Glauben und Wissen sich aufgetan"! — überhaupt sich ergeben hat, dem Geiste nicht notwendig ist, setzt er — erstens, im allgemeinen! — den Gedanken Gottes sofern er doch überhaupt ihn bestreitet, in sich und allenthalben als vorhanden, damit aber als dem Geiste unumgänglich, voraus. Und er vermag — zweitens, im besonderen! — jene „Illusion" nicht, sie nach ihrer Wurzel erklärend, als Illusion zu erweisen, jenen Gedanken selber also nicht als falsch zu erhellen.

Der Atheismus also entscheidet nicht gegen die Allgemeinheit und so die Notwendigkeit des Gedankens von Gott, mithin auch nicht gegen die Wirklichkeit Gottes.

A. a. O., Seite 342—346.

a. Dem „Denken" kann sich nie die Wirklichkeit Gottes ergeben.

Das Denken hat sich von jeher fähig erachtet zu zeigen, dass dem Gedanken Gottes in subiecto auch überhaupt ein Dasein desselben in obiecto entspreche. Es ist dieses Sinnes entweder lediglich „ontologisch" oder „kosmologisch" oder „physikotheologisch" verfahren oder aber es hat auch aus einer Überzeugung der sittlichen Persönlichkeit als solcher, d. h. „moralisch", gefolgert.

Der ontologische Beweis nun überhaupt sucht zu zeigen, dass der Gedanke Gottes — kein anderer aber! — die Eigenheit habe, dass das Dasein der Vorstellung Gottes als solches auch die Wirklichkeit Gottes selber verbürge.

Aber im besonderen hat er bei Anselmus der Sache nach folgende Fassung: „Der Verstand bildet auch den Begriff eines Grössten von allem was gedacht werden kann, d. h den Begriff Gottes. Einem Grössten von allem Denkbaren aber muss, als dem Grössten von allem Denkbaren eben, ein Sein auch in der Wirklichkeit, nicht nur in dem Verstande, eignen. Es ist also ein Sein Gottes wenn tatsächlich in intellectu so notwendigerweise in re". Bei Descartes hat er eine andere Form: „Was für das unmittelbare, klare und deutliche, Einsehen zu dem Begriffe einer Sache gehört, gehört ihr auch in Wirklichkeit an. Es kann nun aber von dem Begriffe des absolut vollkommenen Wesens, d. h. dem Begriffe Gottes, der sich tatsächlich im Bewusstsein findet, ebendieses nicht abtrennen das Merkmal des Daseins. Es muss also Gott, so gewiss er klar und deutlich gedacht wird, auch

in Wirklichkeit sein. Und innerhalb der Leibniz-Wolffischen Schule schliesst Baumgarten so: „Das ens perfectissimum, d. h. Gott, muss als ebensolches auch als ens realissimum gedacht werden. Muss ebendiesem aber in erster Linie existentia eignen, so steht solche auch dem ens perfectissimum zu. Es existiert also Gott, so gewiss er als das schlechthin vollkommene Wesen gedacht wird, real".

Indessen, — zunächst — ist, was Anselmus betrifft, das Sein des Begriffes Gottes in intellectu als das Sein einer Vorstellung Gottes, als ein logisches Sein, ein schlechthin Anderes als das Sein dessen selber, dessen reales Sein, also nicht auch eine Art dieses Seins: „mithin kann es auch nicht als eine unvollständige Eigenschaft dieses Seins Gottes - so verfährt aber jener! — aufgefasst werden, die nur noch eines Komplementes bedürfe, um ausser als ein Sein in der Vorstellung auch als ein Sein in der Wirklichkeit sich darzustellen"; oder, mit anderen Worten, es würde sich also aus dem Momente des Daseins, sofern es notwendigerweise zu den Merkmalen des Begriffes Gottes gehört, nur eben des letztgenannten Dasein in intellectu, nicht auch sein Dasein in re, ergeben. Desselben Sinnes aber gilt gegen Descartes, dass aus dem logischen Dasein des absolut vollkommenen Wesens, und gegen Baumgarten, dass aus dem gleichen des ens perfectissimum nicht das wirkliche folge. Und — sodann — wider alle Drei ist der Einwand zu machen, den Kant nur gegen Baumgarten richtete: „dass die Aussage über die Realität eines Gegenstandes nicht mit derjenigen über seinen Inhalt verwechselt werde", d. h. die Vorstellung der Existenz einer Sache nicht auch zu deren Begriffe als solchem gehöre, vielmehr sich als etwas gebe, was „aus diesem herausgehe',, d. h. wieder dass das Bewusstsein um die Realität eines Gegenstandes, um die Existenz einer Sache, einen anderen geistigen Ort habe als dasjenige um die Merkmale des Begriffes als solchen: dass sich also das Moment des Daseins eines „Grössten von allem was gedacht werden kann", eines „absolut voll-

kommenen Wesens", eines „ens perfectissimum" schon nicht in je deren Vorstellung als solcher finde.

Es würde also — es werde aber hiermit der Ertrag dieser Entwickelung Siebeck's auf den präzisesten Ausdruck gebracht! — der ontologische Beweis überhaupt — erstens — nicht nur nicht das Vermögen besitzen, das wirkliche Dasein eines Grössten von allem was gedacht werden kann, eines absolut vollkommenen Wesens, eines ens perfectissimum in dem Sinne des metaphysischen Denkens aus je deren nur logischem Dasein als eines Momentes der Begriffe eben des Grössten u. s. w. am Ende zu folgern, sondern schon am Anfang nicht die Berechtigung haben, je dieses selber in dem Sinne eben einer Teilvorstellung der Begriffe eines Grössten u. s. w. auch nur logisch zu setzen. Er hätte aber — zweitens —, wenn der Begriff eines Grössten u. s. w. doch den von vornherein kurzerhand ihm gleichgesetzt gewesenen Gedanken Gottes in dem Verständnis des religiösen Bewusstseins als andersartig nicht deckt, auch nicht das Dasein Gottes gewonnen.

Der kosmologische Beweis, der seine endgiltige Ausgestaltung bei Leibniz gefunden hat, schliesst von dem Nichtvorhandensein eines zureichenden Grundes der Welt überhaupt innerhalb ihrer auf das Dasein eines solchen ausserhalb ihrer, d. h. er will ein Wesen gewinnen, das, wenn es die Reihe der unter einander durchgängig verknüpften Dinge als ein Ganzes bedingt, selbst schlechthin notwendig, so schlechthin real und vollkommen, so aber Gott ist.

Indessen, so gewiss die Vernunft das Eigentümliche hat, zu jedem gegebenen Bedingten die vollständige Reihe seiner Bedingungen zu fordern, so wenig ist sie lediglich als solche genötigt, zur Vollständigkeit dieser Reihe ein Etwas ausserhalb der Welt noch zu setzen: sie hat sich vielmehr selbst schon genügt, wenn sie als die zureichende Summe jener Bedingungen für je ein Einzelnes den „Zusammenhang der Welt selber" — nicht als „ein Aggre-

gat diskreter Einzelheiten", nur als „ein in sich selbst Zusammenhängendes" gibt sich die Welt! —, das „Weltganze" als solches, behauptet. So gewiss aber eben die Vernunft das Eigentümliche hat, zu jedem gegebenen Bedingten die vollständige Reihe seiner Bedingungen zu fordern, so wenig ist sie dann lediglich als solche berechtigt, für dieses Weltganze selber wieder ein Über- oder Ausserweltliches, d. h. ein schlechthin Anderes und somit jenem in der Zeit nicht Verknüpftes, als seinen zureichenden Grund noch zu setzen.

Es würde also der kosmologische Beweis — erstens — weder das Erfordernis noch die Möglichkeit dartun, das Dasein der Welt überhaupt durch ein Dasein überhaupt eines Wesens ausserhalb ihrer, d. h. durch einen schlechthinigen Grund derselben in dem Sinne des metaphysischen Denkens, zu stützen. Er hätte aber — zweitens —, wenn der Begriff eines solchen doch den von vornherein kurzerhand ihm gleichgesetzt gewesenen Gedanken Gottes in dem Verständnis des religiösen Bewusstseins als andersartig nicht deckt, auch nicht das Dasein Gottes gewonnen.

Der physikotheologische Beweis, der den Tagen Newton's entstammt, schliesst von der Zweckmässigkeit der Einrichtung der Welt auf ein Wesen, welches der Dinge jedes nach Ideen derart gestaltet, dass sie sich sowohl einzeln als auch in ihrem Zusammenwirken als zweckmässig geben, d. h. auf einen intelligenten Urheber der Welt oder Gott.

Indessen, wenn wirklich die Welt im Einzelnen und so im Ganzen zweckmässig ist, so konnte sie als solche sich auch aus „ihrer eigenen Natur" nach „mechanischen Gesetzen" ergeben; wenn sie jenes aber eben nicht immer ist, und die Erfahrung zeigt dieses, so ist eine Intelligenz, eine Vollkommenheit Gottes nicht schlechthin erwiesen, also Gott selbst, wenn er schlechthin vollkommen sein muss, überhaupt nicht erwiesen.

Es würde also der physikotheologische Beweis

erstens — sei es nicht das Erfordernis sei es nicht die Möglichkeit dartun, die Beschaffenheit der Welt im besonderen aus einer ihr entsprechenden Beschaffenheit im besonderen eines Wesens ausserhalb ihrer, d. h. aus einem intelligenten Urheber derselben in dem Sinne des metaphysischen Denkens, zu deuten. Er hätte aber — zweitens —, wenn der Begriff eines solchen doch den von vornherein kurzerhand ihm gleichgesetzt gewesenen Gedanken Gottes in dem Verständnis des religiösen Bewusstseins als andersartig nicht deckt, auch nicht das Dasein Gottes gewonnen.

Es würden mithin der ontologische, der kosmologische, der physikotheologische Beweis als solche, d. h. nur als Bekundung von „Denken", auf ein Dasein Gottes nicht führen.

Indessen — hiermit aber werde diese Gedankenreihe Siebeck's ihrer letzten Tendenz nach erhellt! —, der ontologische Beweis müsste mit jenem seinem doppelten Anlauf, aus einer eigentümlichen Betrachtung insonderheit des Denkens heraus Gottes Sein zu gewinnen — eine nur zufällige und so belanglose Bekundung des Geistes kann er nicht sein! —, für eine entwickelte Behandlung des Problems Gottes zu deren Zeit einmal eine Befähigung überhaupt des Geistes bedeuten, aus irgendeiner Betrachtung des Geistes heraus, also aus einer anderen Betrachtung desselben als jene, das Sein Gottes zu finden: es würde also dieses, wenn es als eben ein Sein sich jenem ontologischen Verfahren nicht schon aus dem Denken erschloss, dieser entwickelten Behandlung sich aus einem Wesens-anderen als das Denken, also aus auch einem Sein, ergeben, d. h. es wäre aus einer Betrachtung des praktischen Geistes, des persönlichen Lebens, als solcher real erkennbar.

Der kosmologische Beweis aber müsste mit jenem seinem Verlangen, von der Welt, und zwar ihrem Dasein überhaupt aus, als einem Gegenstande insonderheit des Denkens zu Gott zu gelangen — eine nur zufällige und so belanglose Bekundung des Geistes kann es nicht

sein! —, für eine entwickelte Behandlung des Problems Gottes zu deren Zeit einmal das Erfordernis und die Möglichkeit überhaupt des Geistes bedeuten, kraft irgendeines Fungierens des Geistes, also kraft eines anderen Fungierens desselben als jenes, die Welt zu stützen durch Gott: es würde also dieser, wenn er nach überhaupt seinem Dasein sich jenem kosmologischen Verfahren nicht aus der Welt, sofern ihr nur im allgemeinen Dasein eignet, erschloss, dieser entwickelten Behandlung sich nach seinem Sein aus einem Wesensanderen als der Welt als nur überhaupt einem Dasein, also aus der Welt als einem Werte, ergeben, d. h. er wäre aus der Welt als einer Bekundung überhaupt von praktischem Geiste, von persönlichem Leben, als ein Reales erkennbar.

Und der physikotheologische Beweis müsste mit jenem seinem Streben, von der Welt, und zwar ihrer Beschaffenheit im besonderen aus, als einem Gegenstande insonderheit des Denkens zu Gott zu gelangen — eine nur zufällige und so belanglose Bekundung des Geistes kann es nicht sein! —, für eine entwickelte Behandlung des Problems Gottes zu deren Zeit einmal das Erfordernis und die Möglichkeit überhaupt des Geistes bedeuten, kraft irgendeines Fungierens des Geistes, also kraft eines anderen Fungierens desselben als jenes, die Welt zu deuten aus Gott: es würde also dieser, wenn er nach seiner Beschaffenheit im besonderen und so auch nach seinem Dasein sich jenem physikotheologischen Verfahren nicht aus der Welt, sofern ihr diese oder jene Beschaffenheit im besonderen eignet, erschloss, dieser entwickelten Behandlung sich nach seinem Sein aus einem Wesensanderen als der Welt als nur qualifizierter Natur, also aus der Welt als einem Werte, ergeben, d. h. er wäre aus der Welt als einer Bekundung des praktischen Geistes, des persönlichen Lebens im besonderen, d. h. sofern sie sich entwickeln, ein Teleologisches sind, als ein Reales erkennbar.

Es würde also das Bestreben des ontolo-

gischen, des kosmologischen, des physikotheologischen Beweises ein letztliches Vermögen des Geistes bedeuten, aus den Verhältnissen des praktischen Geistes, des persönlichen Lebens, Gott real zu erkennen. —

Der moralische Beweis, wie er von Kant inauguriert ward, geht überhaupt aus von einem Momente des persönlichen Lebens d. h. von einer Forderung eines höchsten „Wertes", eines schlechthinigen „Gutes", welches als solches „dem Begriffe und der Möglichkeit nach nicht theoretisch evident ableitbar" ist sondern Gegenstand lediglich eines in „Freiheit" sich bekundenden „Glaubens". Indem Kant im besonderen aber dieses als die „Vereinigung von Tugend und Glückseligkeit" setzt, ist er überzeugt, dass „die physische Ordnung der Dinge mit der ethischen in Übereinstimmung" sei. Sofern aber weder der gesetzmässige Gang der Natur noch die geringe Macht des Menschen diese Beziehung herstellen kann, setzt er „das Dasein Gottes als einer unendlichen Macht" derart voraus, dass diese „Schöpfer und Regent" beider, „der natürlichen sowohl wie der sittlichen Welt", ist. Es gilt nun aber in diesem Zusammenhange bei Kant das „Pflichtgebot" kurzerhand als ein „apriorischer Inhalt" des „praktischen" Subjekts, welcher lediglich in dem Falle einer „Gegenwirkung der sinnlichen Triebe" nicht „unmittelbar gegenständlich" sei: in Wirklichkeit erscheint die Forderung des Sittengesetzes dem Menschen anfangs, sowohl innerhalb der Entwickelung der Gattung als auch in dem Werden des Einzelnen, überhaupt nicht zu eigen. Nur allmählich ergibt sich, zunächst der Gattung und sodann immer dem Einzelnen wieder, die Erkenntnis des Sittlichen und damit die Möglichkeit von dessen Anerkennung in Freiheit: nur allmählich also erscheint auch die Natur, „die den Menschen auf der ursprünglichen Stufe ganz in ihrer Gewalt hatte", als ein „den sittlichen Ideen und Freiheitshandlungen dienstbares Werkzeug". Wenn also Kant zur Erklärung des hierin sich bekunden-

den Aufeinanderangelegtseins der natürlichen und der sittlichen Welt seiner Zeit einen gemeinsamen Grund dieser beiden überhaupt nur, lediglich als solchen, voraussetzte, so hätte dieser Grund nunmehr, genau gefasst, „als ein Prinzip oder vielmehr als eine Macht“ sich ergeben, „die den Menschen aus der Natur heraus zum Sittlichen sich entwickeln lässt, und in Kongruenz hiermit das Verhältnis von Natur und Geist von vornherein so bestimmt hat, dass die Natur als Unterlage für die Verwirklichung sittlicher Zwecke dienen kann“.

Ebendieses Sinnes aber würde der moralische Beweis einem jeden als „bündig“ erscheinen, „der auf Grund eines subjektiven Willensaktes die Existenz eines höchsten Gutes bejaht“.

Es würde aber, wenn so aus der spezifischen Beschaffenheit des moralischen Subjekts heraus das Dasein Gottes gedacht werden kann, der moralische Beweis deutlicher als die metaphysischen ein Vermögen des Geistes anzeigen, aus den Verhältnissen des praktischen Geistes, des persönlichen Lebens, Gott auch real zu erkennen.

A. a. O., Seite 346—356.

b. Die Möglichkeit einer „Erkenntnis“ Gottes.

α. Die Erkenntnis Gottes kann für ein unfertiges religiöses Bewusstsein nur die „deistische“ oder die „pantheistische“ sein.

Das religiöse Subjekt — mit diesen Ausführungen aber werde in Ergänzung Siebeck's zunächst der geistige Ort des Deismus und des Pantheismus, ihre Wurzel innerhalb des Geistes, bestimmt! — strebt ein Überweltliches, Gott, zu gewinnen; das wissenschaftliche sucht die Welt, die Natur, zu verstehen. Indessen, sofern das religiöse Subjekt, rein als solches, darnach strebt jenes Ziel zu gewinnen, kann es dasselbe in Entwickelung der Gattung nicht sogleich sondern spät erst, ist aber

diese entwickelt, innerhalb des Individuums nie in jedem sondern immer nur in einer Minderheit erreichen; sofern es aber darnach strebt jenes Ziel zu gewinnen, muss es dasselbe von Anfang und allenthalben erreichen, also vor Vollendung der Gattung in einem anderen Sinne und nach ihr in allen denjenigen Individuen, welche sich dann nicht vollenden, in wieder diesem Sinne erreichen. Demgemäss wird das religiöse Subjekt, solange es in Entwickelung der Gattung Gott noch nicht als solches, d. h. für sich selber, also real, gefunden, kraft seines ontischen Zusammenhanges mit dem Denken Ursache sein — dieses ein noch wenig beachtetes Verhältnis in dem Ganzen des Geistes! —, dass wenigstens das Denken Gott habe d. h. dass dieses ihn als Objekt besitze, ihn erkenne, also ideal habe; und es wird, so oft es nach Entwickelung der Gattung innerhalb des Individuums Gott nicht als solches, d. h. für sich selber, also real, gefunden, kraft des gedachten Zusammenhanges Ursache sein, dass wenigstens das Denken Gott habe d. h. dass dieses ihn als Objekt besitze, ihn erkenne, also ideal habe. Wird aber das Denken, ist es den Verhältnissen des vollendeten religiösen Subjekts — von sich aus, in freier Bewegung seiner selber! — zu Ausdruck, von Gott wissen als dem, was er für dieses d. h. die Persönlichkeit ist, also als einem schlechthinigen Werte für sie, einem höchsten Gute für sie: so vermag es hingegen, wenn es sich als das Bewusstsein um die Verfassung des nicht vollendeten religiösen Subjekts gibt — lediglich in dessen Diensten dann stehend, von ihm in Bewegung gesetzt! —, von Gott nur als dem, was er für dieses d. h. für einen Teil noch der Welt d. h. für die Welt überhaupt ist, also als in seinem Sein ihr gegenüber, nur in seinem Verhältnis zu ihr zu wissen. Das religiöse Subjekt also, sofern es, als solches nicht befriedigt, durch ein Erkennen Gottes sich zu befriedigen strebt, wird an und in der Welt Gott erkennen, d. h. Gott setzen lediglich als konstituierend die Welt, als sie erklärend als solche.

Je nachdem aber die Energie des religiösen Subjekts — sowohl solange es wie gedacht in der Gattung sich nicht schon vollendet hat, als auch so oft es dann noch immer in dem Individuum unfertig bleibt — eine schwächere oder eine stärkere ist, wird — überhaupt! — auch, wie das Denken über das religiöse Subjekt im ganzen so das Erkennen Gottes im besonderen und da wieder die Auffassung von dessen Verhältnis zur Welt eine verschiedene sein; sofern aber das mögliche Verhältnis zwischen zwei dinglichen Grössen, der Natur des Denkens gemäss, sich immer nur als dasjenige von Ursache und Wirkung oder von Substanz und Akzidenz oder einer Wechselwirkung gibt, wird -- hier offenbart sich ein tiefer Parallelismus zwischen den Funktionen des praktischen und denen des theoretischen Subjekts! — in jener Betrachtung des Verhältnisses Gottes zur Welt jenen beiden Graden jener Energie — im besonderen! — je eine ebendieser Formen des Denkens entsprechen: es wird also bei nur schwachem Verlangen nach religiöser Vollendung die Erkenntnis Gottes d. h. diejenige des Verhältnisses Gottes zur Welt in der Kategorie der Kausalität,[1]) bei einem stärkeren aber in derjenigen der Substanzialität zu Darstellung kommen. Das religiöse Subjekt also, sofern es, als solches nicht befriedigt, durch ein Erkennen Gottes, sich zu befriedigen strebt und Gott so nur an und in der Welt, d. h. lediglich als konstituierend die Welt, als sie erklärend als solche, erkennt, wird ihn entweder deistisch oder pantheistisch erkennen.

Der Deismus also wäre die Bekundung eines von einem nur geringen religiösen Bedürfen bewegten Erkennens. Als solchem ist ihm Gott überhaupt der

[1]) Der Kategorie der Wechselwirkung würde der Theismus, derjenigen der Kausalität aber der Deismus und der der Substanzialität der Pantheismus entsprechen; vgl. Carl Stange, Grundriss der Religionsphilosophie, Leipzig, 1907, Seite 23.

„Schöpfer" der Welt: ist dieser „höchste Intelligenz", so ist sie „schlechthin vollkommen"; bedarf sie mithin nicht weiter seiner, so hat er mit ihr auch keine Beziehung mehr, steht er lediglich „neben" derselben. Gott ist aber auch im besonderen der Schöpfer der vernünftigen Menschheit: wenn dieser das „Moralische" will, so hat sie von vornherein das Bewusstsein desselben; bedarf sie also nicht weiter einer Kenntnis seines Wesens und Willens, so erscheint er „nicht noch sich auch offenbarend". Gott ist hiernach lediglich die „erste Ursache" des Daseins der „Welt", die „letzte Instanz" der Möglichkeit der menschlichen „Glückseligkeit".

Der Pantheismus hingegen ist überhaupt die Äusserung eines von einem stärkeren religiösen Bedürfen bewegten Erkennens, als solche aber wieder in seinen beiden möglichen Formen entweder mehr durch dieses nur oder aber mehr durch jenes bestimmt. In der ersten Ausprägung, so in der Stoa und bei Spinoza, will er die Welt erklären: er hebt da an bei der Betrachtung der „einzelnen Kräfte" der Welt und setzt aufgrund ihrer „regressiv" eine sie zusammenhaltende, ermöglichende oberste Kraft als Gott: so ist Gott lediglich „natura naturans". In seiner zweiten Gestalt aber, so bei Giordano Bruno und bei Schelling, will er das Wesen Gottes deuten: er hebt da an bei Gott als der „unendlichen Kraft" und dem „absoluten Prinzip" des Seins und des Lebens und weist diese „progressiv" nach als sich offenbarend wenn allenthalben so auch in dem „Materiellen" der Welt: so ist die Welt nichts Geringeres als die „Verwirklichung Gottes", die „Selbstdarstellung seines Begriffes", die „Objektivierung seiner Idee".

Jede von beiden Formen aber bedeutet im Grunde die „Aufhebung des Unterschiedes zwischen Gott und Welt": jene stellt die Welt vor als Gott, so gilt eigentlich nur die Welt als vorhanden, so muss sich „Atheismus" entwickeln; diese gestaltet Gott zu einer

Welt aus, so gilt in Wahrheit nur Gott als bestehend, so hat sich „Akosmismus" ergeben. Und beide Formen können, wenn sie letztlich Gott der Naturkraft, der Welt gleichsetzen, diese nicht überhaupt geistig als „Selbstbewusstsein", spezifisch ethisch als „persönlich", als „frei" deuten; beide können, wenn sie schliesslich nicht unterscheiden zwischen der Welt, der Naturkraft, und Gott, in diesem nicht gelten lassen überhaupt das „Übel", das „Böse", im besonderen das „religiöse Bedürfen".

Dem Wesen Gottes aber, wie es so der Deismus und der Pantheismus im allgemeinen behaupten, wird auch das gemäss sein, was sie ein jeder im besonderen über dessen Eigenschaften — hier aber werde der Gedanke Siebeck's präziser gestaltet! — zu bekunden vermögen. Dem Gegensatz, in dem sich Gott zu der Welt innerhalb des Deismus findet, werden da Prädikate entsprechen, die dessen Sein lediglich als solches bezeichnen, „seinen Begriff nur in der Totalität seines Inhalts umschreiben": via negationis gefunden, durch ein „un" als erste Silbe kenntlich, z. B. „unbeschränkt, unbedingt, unermesslich". Der Einheit Gottes hingegen mit der Welt, die der Pantheismus behauptet, wären Worte zu Ausdruck, die Gott in seinem Wirken bedeuten, „die einzelnen Seiten in seinem absolut gedachten Wesen aufführen": via eminentiae gewonnen, durch ein „all" eingeleitet, wie „allmächtig, allgegenwärtig, allwissend". Dem Deismus aber, sofern er eine Offenbarung nicht kennt, und dem Pantheismus, wenn er Gott nicht als Persönlichkeit weiss, werden ethisch-religiöse Eigenschaften, „Allgüte, Heiligkeit, Liebe", nie eignen.

Es wird also ein unfertiges religiöses Bewusstsein hinsichtlich der Erkenntnis Gottes — folgerichtigerweise — nur zu sei es einem Deismus sei es einem Pantheismus, d. h. lediglich zu einem die Welt als solche erklärenden Sein oder einem sie konstituierenden Wirken, nie aber zu Gott als eben Gotte,

gelangen. Es würden mithin der Deismus und der Pantheismus, wenn sie Gott — folgewidrigerweise — auch ethisch-religiös prädizieren, Anzeige sein, dass Gott auch spezifisch ethisch-religiös erkannt werden müsse, unter einer anderen Voraussetzung also als der eines nur unfertigen religiösen Bewusstseins als „Gott" auch erkannt werden könne.

A. a. O., Seite 366—377.

---

3. Die Erkenntnis Gottes muss für das reife religiöse Bewusstsein d. h. dasjenige, welches sich in einem Zustand von Freiheit als Persönlichkeit weiss, die „theistische" sein.

Erkennen und Sein sind stets nur für einander da, durchgehends aufeinander bezogen: das Erkennende ist Subjekt für ein Objekt, also für ein Seiendes; und das Seiende Objekt für ein Subjekt, also für ein Erkennendes: sie verhalten sich wie „Auge und Licht". Alles Sein somit ist, sobald es überhaupt in den Horizont des Geistes getreten ist und dieser auch je dessen Wesen, d. h. der Schwierigkeit es aufzufassen, entsprechend bereits sich entwickelt hat, erkennbar. Ist also Gott — der „Atheismus" entschied nicht gegen sein Dasein; die „Beweise" für das Dasein Gottes aber auch nicht dafür, denn die „metaphysischen" vermochten es überhaupt nicht, der „moralische" nur bedingterweise zu sichern! —: so lässt Gott — überhaupt — sich erkennen.

Nun aber besteht notwendigerweise Beziehung auch zwischen Erkennen und Denken. Das Denken stellt die Inhalte des Bewusstseins als solche dar, das Erkennen verknüpft sie zur synthetischen Einheit; jenes liefert den Stoff für die Tätigkeit von diesem, und dieses wieder gewährt das Material für den Inhalt von jenem: sie verhalten sich so das eine zu dem anderen wie Mittel und Zweck, sie bedingen solcherweise einander immer von neuem. So kann sich das Erkennen nie vollenden, schreitet es fort in

indefinitum. Ist also Gott, sofern er ist, auch erkennbar: so kann diese seine Erkenntnis nie Grenzen haben, d. h. nie abgeschlossen, nie absolut sein. Aber das Erkennbare erscheint durchgängig dem Erkennen nur nach Massgabe von dessen Art überhaupt zu fungieren, d. h. „synthetisch verarbeitet", nach Regeln apriori verknüpft; es wird als solches aber, sofern ihm je nach seiner „Art" und nach seinem „Gebiete" eine besondere „Unterlage der Erfahrung" eignet, im einzelnen noch je auf einem anderen Wege erkannt. Ist also Gott, sofern er ist, auch erkennbar: so hat diese seine Erkenntnis wenn spezifische Formen und einen spezifischen Weg so auch Schranken.

Das Erkennen ermöglicht sich nur an dem Denken. Das Denken aber setzt „Erfahrung" d. h. „Leben" d. h. Wechselwirkung von Natur und menschlicher Gemeinschaft voraus: selber geht es gleich anderen Momenten des Lebens aus dessen Grunde hervor; sich bekundend macht es dessen mögliche Seiten zu seinem Objekt, macht es auch dessen Grund, „jenseits dieses Lebens" gelegen „und doch zugleich innerhalb desselben seiend und wirkend", dessen „göttlichen" also, zu seinem Objekt. Ist also Gott, sofern er ist, auch erkennbar: so ist er es — im besonderen — nur aus dem Leben, der „Eigenart des sozialen und ethischen Lebens".

Das soziale und ethische Leben gibt sich nun aber als „die Heranbildung des Menschen vom blossen Naturwesen zum Kultur- oder geistigen Wesen". Als solches kennzeichnet er sich spezifisch durch einen Zustand von „Freiheit": so eignet ihm ein Bewusstsein „sittlicher Ideen und Ideale" in dem Sinne „oberster Werte und Normen für das Handeln"; so unterstellt er sich diesen, sofern sie ihm „verpflichtend" erscheinen, auch praktisch; so stellt er schliesslich die Natur, die ihre eigene Gesetzmässigkeit hat und kraft solcher durch das Sittliche so wenig bestimmt wird, dass sie der Verwirklichung desselben

vielmehr schroff widersteht, als Ganzes in den Dienst seiner Zwecke.

Es muss aber auch etwas sein, was eine derartige „Unterwerfung" schliesslich „der Natur unter die Zwecke und Akte des Sittlichen" subjektiv durch den Menschen, eine Umkehrung der Dinge innerhalb des Ganges der Welt also, objektiv auch von Anfang ermöglicht. Die Natur als solche kann es nicht sein, wenn sie als eben ein Mechanismus gegen das Sittliche gleichgiltig ist und es so nimmer fördert; der Geist des Menschen als solcher ist es ebensowenig, denn dass er tatsächlich die Natur sich immer mehr unterwirft, ist nicht schon Beweis, dass er jenes Sinnes Prinzip der Welt ist: es muss also der Gang der Menschheit als Ganzes jene Ursache sein, d. h. es wird die ihm ureigene Form eben das Moment sein, das „mit verborgener Gewalt Natur und Geist in ihrer Wechselwirkung zu einer konkreten Entwickelung ausgestaltet, und zwar zu einer solchen, wodurch Sittlichkeit und Freiheit erst möglich wird". Wenn aber, der Natur als solcher und dem Geiste als solchem dann übergeordnet, dieses Moment, jene Ursache, an sich selbst ein Überweltliches ist, so kann es als solches wiederum nicht lediglich eine „Gesetzmässigkeit innerhalb der geistigen Welt" sein, analog der Gesetzmässigkeit der Natur, nicht das Tote also einer „moralischen Weltordnung" sein, die sich als solche nur als „moralische Vergeltung" gäbe, dann aber Erscheinungen wie „Nachsicht, Gnade und Vergebung", sämtlich nun einmal Tatsachen des sittlichen Lebens, nie böte: es muss vielmehr ein Lebendiges sein, so Wille, so wieder Freiheit, so endlich aber — nicht Individualität nur in dem Sinne eines Beschränkten, eines Endlichen sein, sondern — Persönlichkeit sein, das Göttliche, Gott, zu welchem wie er den einzelnen Menschen als Persönlichkeit will, so auch dieser sich als solche in ein Verhältnis setzt.

So wäre Gott — überhaupt — als seiend erkannt, als solcher aber als dasjenige, was die Darstel-

lung von Freiheit in dem Menschen, damit aber die Verwirklichung eines höchsten Gutes in der Welt, eines schlechthinigen Wertes in ihr, ausschliesslich ermöglicht.

Er lässt sich aber — im besonderen — auch nach den Prädikaten dieses seines Wesens, natürlicherweise nur „inadäquat", erkennen. So ist Gott an sich selbst — dieses der Mittelpunkt seines Wesens! — heilig d. h. tatsächlich „Urquell und zugleich Ideal ethischer Vollkommenheit"; so ist er auch ewig d. h. als heilig notwendigerweise etwas „was nicht nichtsein kann". Sofern er aber als heilig sich auswirkt, sein überweltliches Wesen, sein persönliches Sein, in dem Menschen gestaltet, erscheint er als Liebe: sofern er da aber dasjenige, was im einzelnen gegen diesen seinen Zweck ist, im Menschen verneint, d. h. dessen Sünde und Schuld straft, eignet ihm Gerechtigkeit; und sofern er jene seine Absicht an dem Sünder, dem Schuldigen, sofern dieser nach Gott, nach dem Überweltlichen, doch letztlich verlangt, trotzdem verwirklicht, ist er ein Träger von Gnade.

A. a. O., Seite 356—366 und 377—380.

Leistet aber so das — reife — religiöse Bewusstsein diejenige Erkenntnis Gottes, welche — in dem Dienste des unfertigen — der Verstand nur beabsichtigt, d. h. die Erkenntnis Gottes als solchen, d. h. als überweltlicher Persönlichkeit und so als der Ursache eines überweltlichen Wesens für den Menschen, auch wirklich: so ist wahr sein theoretischer Inhalt, wahr die Idee des Christentums, eignet Wahrheit also der Religion überhaupt.

---

3. Der religiöse Gedanke des Ueberweltlichen als Vollendung der Gedanken der Kausalität und des Zweckes.

Dem Geiste eignet die Vorstellung eines notwendigen Zusammenhanges — zunächst! — der Natur.

Der Verstand hat nämlich — nach Kant — das Vermögen, die Inhalte der Wahrnehmung nach Regeln apriori derart zu verknüpfen, dass sich so erst was da heisst das „Objekt“, seine Erkenntnis, ermöglicht. Kraft solchen Fungierens z. B. lässt er zwei Vorgänge, A und B, sofern B stets wieder auf A in der Zeit folgt, in dem Verhältnis von Ursache und Wirkung d. h. als ein „notwendiges“ Geschehen erscheinen; kraft eines solchen lässt er sich auch „jedes Dasein als Prädikat eines Subjektes“ geben, welches selbst notwendigerweise nicht wieder „Prädikat“ ist eines „anderen Dinges“, und lässt er „Substanzen, wennschon „jede von ihnen ihre eigene abgesonderte Existenz hat“, doch von einander, und dieses notwendigerweise, abhängig sein. Fungiert er aber derart dreifach nur so, dass sich mit der Vorstellung der Kausalität diejenige einer Substanzialität der Dinge und die ihrer Wechselwirkung oder ihres Zusammenhanges stets unmittelbar verknüpfen: so setzt die kausale Beschaffenheit eines bestimmten Gebietes des Geschehens, z. B. des „physikalischen“ oder des chemischen, einen Zusammenhang dieses Gebietes selber stets so notwendig voraus, wie dieser selber erst sich immer wieder nur durch jene erzeugt. Es muss also — vorerst — jeder solche Teil der Natur ebendamit dass er sich als ein durchgängiges kausales Geschehen gibt, eine „homogene“ Grösse, ein individuelles Ganzes, eine spezifische Einheit, d. h. eine „Eigenheit“, sein, welche dieses oder jenes allgemeine Moment der Natur, z. B. die „Erhaltung der Energie“ als eines Konstanten, tatsächlich verwirklicht; und es muss — schliesslich —, wenn die Gesamtheit wieder ebendieser Teile der Natur doch nur eine Einheit ist, auch die Natur überhaupt, sofern sie ein kausales Geschehen ist, in dem Sinne jener „Eigenheit“ ein „teleologisches“ Ganzes sein.

Dem Geiste eignet die Vorstellung — es werde hier aber in Präzisierung des Gedankens Siebeck's zunächst die Geschichte nur als solche, neben der Natur, und

sodann erst Natur und Geschichte als Eines in dem Sinne des Weltganzen, betrachtet! — eines notwendigen Zusammenhanges — sodann! — der Geschichte als solcher. Es muss also jeder — charakteristische — Teil auch der Geschichte, z. B. der auf Gründung staatlichen Wesens gerichtete, ebendamit dass er sich als ein Verlauf lediglich menschlichen Handelns als ein durchgängiges kausales Geschehen gibt, eine „homogene" Grösse, ein individuelles Ganzes, eine spezifische Einheit, d. h. eine „Eigenheit", sein, die sich in bestimmter Richtung nach einem bestimmten Ziele bewegt; und es muss dann auch die Geschichte überhaupt, sofern sie ein kausales Geschehen ist, eine Verwirklichung gewisser — niederen! — Werte sein, ein auch, in einem anderen Sinne als die Natur dann aber, teleologisches Ganzes.

Dem Geiste eignet die Vorstellung eines tatsächlichen Zusammenhanges — ferner! — von Natur und Geschichte. Er sieht da die eine der anderen je in allen Teilen und zu jeder Zeit kausal verflochten und erkennt beide so als eine Einheit kausalen Geschehens. Er beurteilt dann aber auch das Ineinandergreifen von Natur und Geschichte als eine „homogene" Grösse, ein individuelles Ganzes, eine spezifische Einheit, d. h. er beurteilt, sofern das einzelne Leben die Natur im kleinen unablässig in den Dienst seiner Zwecke überhaupt stellt, den Gang der Welt als eines Ganzen als die fortschreitende Überwindung der Natur im grossen durch der Menschheit innerstes Wesen, d. h. durch „Vernunft und Sittlichkeit", also als Verwirklichung gewisser — höheren! — Werte, als ein der „intelligiblen Zufälligkeit" entgegengesetztes teleologisches Ganzes. Der Mensch meint, „dass die im Weltprozess hervortretende Herausbildung von Vernunft mit der dadurch bedingten Anerkennung moralischer Werte schon durch die Beschaffenheit der ursprünglichsten Faktoren für die Weltbildung mitbedingt ist, und dass überhaupt keine anderen Anfangsfaktoren für diese möglich

waren, als solche, aus denen sich an der Hand kausaler Entwickelung eine Vernunft und Moralität einschliessende Welt ergeben musste". „Als das Ziel nicht nur der kausalen Entwickelung, sondern auch als das tiefst Bedingende für das Dasein einer Welt überhaupt erscheint" notwendigerweise „das Seinsollen eines höchsten Wertes, das Hervortreten nämlich von Vernunft und Sittlichkeit, als deren Träger und Verwirklicher die oberste Stufe im ansteigenden Weltprozess, nämlich die Gemeinschaft der Menschen, sich darstellt".

Aber in Wirklichkeit erweist sich das Sittliche nicht schlechthin als dasjenige, was „in letzter Instanz die Welt, wie sie tatsächlich ist, zusammenhält", als das, auf dessen Verwirklichung das Ineinanderwirken von Natur und Geschichte hinauskommt: einerseits nämlich muss der Mechanismus der Natur den Lauf des Moralischen sehr häufig hemmen; andererseits aber treten zuweilen sittliche Motive hervor, welche sich, wie z. B. der „Opfertod", aus dem „Wesen" und dem „Zusammenhange der Welt selbst" unmöglich erklären, die also eine Aufhebung des „Zusammenhangs des Handelnden mit der Welt selbst, in der und auf die er handelt", bedeuten. Aber eben so wird das sittliche Subjekt sich seines tiefsten Wesens bewusst: sofern es der Natur unterliegt, betrachtet es nun einmal seine Inhalte und Ideale gerade als höchste, allem anderen Tatsächlichen übergeordnete Werte; sofern es sich aber als unabhängig von ihr, ja wider sie, bekundet, fühlt es sich auch auf einen die Natur und Geschichte übergreifenden Zusammenhang noch bezogen, eingeordnet letztlich einem überweltlichen Dasein.

So eignet — schliesslich! — dem Geiste die Vorstellung eines möglichen Zusammenhanges eines Überweltlichen wieder mit der Welt als einem Ganzen in jenem Sinne einer Einheit von Natur und Geschichte.

Aus einer anderen Welt, aus Gott, ergiessen sich in die Welt als solche stetig „neue schöpferische Kräfte", „göttliches Wesen und Leben". Kraft dieses transszen-

denten Prinzips weiss mancher Mensch für sich selbst in der Welt über die Welt sich erhoben, „einbezogen in ein Reich unsichtbarer, aber um so unmittelbarer wirkender Geistes- und Gotteskräfte", ist er sich eines ewigen Zweckes bewusst, sieht er sich letztlich vollendet. Und kraft dieses Prinzips gibt ein jeder Mensch solcher Art der Welt eine neue Gestalt: das „Sittliche" hat in ihm erst sich selber gefunden, es ist zu dem „Ethischen" geworden; so lässt es sich von der Natur in seinem Laufe letztlich überhaupt nicht mehr hemmen, ja so bekundet es sich immer mehr rein von sich aus als derselben entgegen und sie dann überwindend.

So ist es das Religiöse, welches das Sittliche überhaupt erst vollendet und so die Natur völlig bezwingt. So gibt die geschichtliche Entwickelung der Welt auf das Religiöse hin ihrem Gange allein Richtung und Sinn, die stets völligere Auswirkung des Religiösen aber ihrem Dasein immer von neuem Zweck und Ziel.

Ist aber das Dasein und die Verwirklichung eines Religiösen behufs derartiger Vollendung der Welt der Gegenstand eben des religiösen Bewusstseins: so ist wahr dessen theoretischer Inhalt, wahr die Idee des Christentums, eignet Wahrheit also der Religion überhaupt.

A. a. O., Seite 380—388.

II. Das religiöse Moment des Ueberweltlichen, der Offenbarung, als Vollendung der praktischen Gestaltung des Menschen.

1. Das religiöse Moment des Ueberweltlichen als Lösung des Problems der menschlichen Freiheit.

Die Frage, ob dem Menschen Freiheit des Wollens und so auch des Handelns eigne, ist — zunächst! — meist in einer nur ohngefähren Betrach-

tung des Wesens des Geistes, d. h. entweder „indeterministisch" oder „deterministisch", entschieden worden.

Der Indeterminismus ist letztlich einem sittlichen Interesse an dem Menschen zu Ausdruck und geht so von dem Werte desselben als einer Persönlichkeit aus. So muss er ihn als moralisch und juristisch verantwortlich fordern: so hält er ihn für durchaus aktiv, für schlechthin spontan: so legt er ihm eine „Wahlfreiheit" bei, d. h. das Vermögen, in jeder Sache sich ebenso mit Ja wie mit Nein rein aus sich selbst zu entschliessen. So gewiss dann aber die Ursache des Entscheides — die „Einwirkungen" des äusseren Daseins und die „Gefühle und Neigungen" des inneren Menschen können nur die Veranlassung sein, aus welcher sich der Wille bestimmt! — nicht dem Weltlauf entstammt, so gewiss werden vielmehr umgekehrt jenes „Folgen" noch diesen, in dem einen oder in dem anderen Masse, bestimmen. Indessen, ein Entschluss ohne jedes Motiv kann nur dem „Nichts" entspringen, muss schlechthin „zufällig" sein, ist nicht eine Leistung des Subjekts, ist ohne sittlichen Wert, ist nicht etwas, wofür dieses verantwortlich wäre.

Der Indeterminismus also erklärt nicht, wovon er ausgeht, die Verantwortlichkeit: sein Begriff des Wollens ist ein abstraktes Gebilde; er ist falsch, weil zu weit.

Der Determinismus ist letztlich einem wissenschaftlichen Interesse an dem Menschen zu Ausdruck und geht so von dem Sein desselben als eines Naturwesens aus. So will er überhaupt „das menschliche Wesen auch nach der Seite des Wollens und des Handelns hin als in den Zusammenhang des Weltganzen einbezogen und diesem entsprechend bedingt" erweisen; so setzt er im besonderen „das Bewusstsein in seinen Funktionen" als „ein Glied des allgemeinen Kausalzusammenhangs", „mithin auch den Willen durch die Motive notwendig, d. h. durch das stärkste, bestimmt", so dass diese

selbst Ausdruck der individuellen inneren Natur des Subjekts sind, ebendiese aber wieder „kraft der Notwendigkeit ihres eigenartigen Wesens" bestimmt und unausweichlich auf die Einflüsse von aussen reagiert. Indessen, einer Bekundung des Willens überhaupt geht häufig ein „Stadium der Überlegung" d. h. ein „Wettstreit einer Anzahl gleichmöglicher Motive" von mannigfacher Stärke vorher: so ist das Wollen Ergebnis auch einer Aktivität des Subjekts, nicht Ausdruck nur einer Wirkung des Objekts: so wird jeder Entscheid als solcher lediglich aus der Persönlichkeit stammen, dem allgemeinen Wesen, dem Habitus, dem „Charakter" derselben, die Fülle der Motive also nur Veranlassung sein, dass ebenjene als solche, in der ihr eigenen Richtung, überhaupt wieder zu Darstellung kommt, ja sich weiter verstärkt. Und einer Bekundung des Willens im besonderen zum Bösen folgt öfter ein Bewusstsein der „Schuld", ein Empfinden von „Reue": so hätte die Entschliessung eine andere sein sollen, so ist sie dieses bei einer Wiederkehr jener Situierung des Geistes auch manchmal, so kann sie es also überhaupt sein: so wird sich das Wollen, so oft es sich als eine fortschreitende Betätigung nur des Guten gibt — und dieses ist nicht selten der Fall! —, aus den Tiefen lediglich des Subjekts erheben, die Motive von früher also immer von neuem verneinen, zunehmend schwächen, schliesslich überhaupt aus dem Geiste verdrängen; so also auch der Entscheid zum Bösen als solcher lediglich aus der Persönlichkeit stammen. Eine Bekundung des Willens im besonderen zum Guten aber ist stets von einem Gefühl der „Verantwortlichkeit" d. h. von dem Bewusstsein begleitet, dass die Entschliessung gerade nur so erfolgen durfte, in manch' anderem Subjekt aber bei denselben Motiven eine entgegengesetzte gewesen wäre: so wird auch der Entscheid zum Guten als solcher lediglich aus der Persönlichkeit stammen.

Der Determinismus also übersieht die Auswirkung

des Selbstbewusstseins, die Tatsachen der Reue und Schuld und der Verantwortlichkeit, d. h. die Aktivität des Subjekts und so die „Ausweichlichkeit", die Relativität des Motivs: sein Begriff des Wollens ist ein abstraktes Gebilde; er ist falsch, weil zu eng.

Die Frage, „ob Freiheit als Eigenschaft des menschlichen Wesens überhaupt möglich" sei, wäre also nunmehr! — nur aus einer adäquaten Betrachtung des Wesens des Geistes, d. h. weder indeterministisch noch deterministisch, d. h. wieder sowohl indeterministisch als deterministisch, zu lösen.

Da gibt sich denn — in formalem Betracht! — Freiheit als ein „Zustand" des Subjekts, der eine „bestimmte Beschaffenheit" des „Wollens" und so auch eines dessen Inhalte entsprechenden „Handelns" ermöglicht, der selber aber der „Eigenart" lediglich jenes Subjekts „entspringt" und allenthalben auch durch sie sich bestimmt. Sofern nun solche Eigenart überhaupt ein Sichentwickelndes ist, wird sich Freiheit überhaupt als diejenige Aktivität des Geistes, d. h. als dasjenige immer neue Sichentscheiden des Subjekts, d. h. wieder als dasjenige Wollen und Handeln geben, welches jene Beschaffenheit in ihrer feinsten Struktur, in ihrer letztlichen Richtung, in ihrem tiefsten Wesen, immer sicherer darstellt. Sofern aber jene Eigenart im besonderen als das „Angeborene des Naturells" stets eines konkreten Menschen in konkreter Umgebung sich durch „Erziehung und Umgang", durch „Bildung und Erfahrung" entwickelt, wird Freiheit im besonderen darin erscheinen, dass das Subjekt an solchem Werden nur dasjenige bejaht und so will, was jener Beschaffenheit genau als solcher entspricht. In solch' durchgehender konkreter Bekundung aber würde Freiheit dasjenige sein, was da Entwickelung aus einem blossen Naturwesen zu einer Persönlichkeit heisst: Persönlichkeit da als Träger eines Charakters verstanden, Charakter aber als das erworbene Vermögen gefasst, „nach Prinzipien" seine Willensregungen zu beurteilen und

dem entsprechend Entscheidung zu treffen. So- fern nun aber „Persönlichkeit“, „Charakter“, „Prinzipien“ an jeder nur möglichen Art von Äusserung der Welt und des Lebens sich auswirken werden, wird — in materialem Betracht! — Freiheit in einer Anzahl von Formen, ihre jede aber von anderer Höhe, erscheinen. So wird sie sich in der Führung des praktischen Lebens als „utilistisch“, in dem Verhältnis zu dem Schönen als „ästhetisch“ geben: so wird sie in dem Verhältnis des Subjekts aber zu dem Subjekte als solchem in dem vollen Sinne sein Freiheit, wird sie sein „sittliche Freiheit“.

Diese Auffassung aber wenn überhaupt der Freiheit so insbesondere auch der sittlichen — um diese aber handelt es sich letztlich immer in der Frage der Freiheit! — ist dem Determinismus insofern zu Willen, als ihr „Freiheit einen durch die Umgebung mit bedingten Zustand bedeutet“, während sie in Gegensatze zu ihm „die wesentliche Leistung für die Herstellung dieses Zustandes aus dem Geiste selbst“ kommen lässt. Gegenüber dem Indeterminismus aber, der ein „spontanes Vermögen“ immer nur zu einem einzelnen Entscheide annimmt, d. h. deren keiner eine Wirkung für alles spätere Wollen und Handeln zurücklässt, setzt sie ein Vermögen rein in dem Inneren, nämlich „das Verpflichtende, was im Inhalte des Sittlichen liegt, als solches“ immer wieder, und zwar stets lieber, „anzuerkennen“, derart voraus, dass dieses Vermögen selber freilich sich nur unter Mitwirkung „äusserer Faktoren“, d. h. innerhalb einer sittlichen Gemeinschaft, entwickelt.

Diese Auffassung der — sittlichen — Freiheit würde also in der Tat das Berechtigte des „Indeterminismus“ und des „Determinismus“ bejahen, das Nichtberechtigte aber beider verneinen: ihr Begriff des Wollens würde den tatsächlichen Verhältnissen des Geistes entsprechen; er wäre weder zu eng noch zu weit.

Nun aber ist der Mensch, selbst wo er über-

haupt Träger von „Freiheit“ geworden ist, notwendigerweise noch immer auch durch seine Natur innen bestimmt, durch die Welt aussen gehemmt: „Dunkelheiten“ zuweilen über das, was und was nicht „Forderung des Sittlichen“ sei, und „Kollisionen von Pflichten“ treten hinzu. Je mehr er an solcher Situierung aber einerseits freilich nur jene Potenz von Freiheit verwirklicht, in um so grösserer Ferne andererseits muss ihm stets ihr voller Erwerb erscheinen, um so mehr muss sich ihm der Abstand zwischen Sollen und Sein, zwischen „Einsicht und Kraft“ weiten. So ist ihm denn die Freiheit teils Besitz teils Verlangen, so bleibt sie auch beides: somit ist sie nie sein Besitz, d. h. nicht Freiheit schlechthin, d. h. ihrerseits wieder erst Vorstufe einer schlechthinigen Freiheit.

Da bietet nun die Religion — hier aber werde der Gedanke Siebeck's freier, seinen sonstigen Ausführungen über das allgemeine Wesen der Erlösungs-Religion [1]) entsprechend, gewendet! — eine wirkliche Freiheit dar, eine Freiheit des Wollens, weil die Freiheit des Menschen selber kraft der Erlösung von seinem ursprünglichen Wesen, d. h. von Sünde und Schuld. Sie bekundet sich in einem positiven Verhältnis zu Gott, in einem aktiven zum Nächsten: jenes stellt sich dar als Einheit mit ihm, sofern er die Heiligkeit und die Liebe ist; dieses in der „tatsächlichen Verwirklichung des ethischen Ideals“ in dem Sinne einer „über das Irdisch-Empirische hinausreichenden Gemeinschaft der Geister“. Diese wirkliche Freiheit nun wieder wird sich zwar auch entwickeln: aber die Überwindung der Natur innen und der Welt aussen ist nicht mehr ein „Kampf“, nicht noch das reale Ziel dieses Daseins, sondern nur die Form, in welcher die Freiheit als das Wesen des Menschen selber sich zunehmend verwirklicht. Der Mensch hat „das Bewusstsein der Zugehörigkeit zu einer überempirischen Wirklichkeit, in deren Zusammenhang er immer

[1]) Siehe oben, Seite 28—30.

mehr dahin gelangen soll, der Bewährung seiner Freiheit gegenüber der Naturmacht froh und schliesslich einer Existenz teilhaftig zu werden, die ihm den Besitz der Freiheit als dauernden Zustand gewährleistet".

Ist aber diese Freiheit, so gewiss sich nur in ihr wie der wahre Begriff der Freiheit verwirklicht so das Wesen des Menschen vollendet, der Gegenstand eben des religiösen Bewusstseins: so ist wahr dessen theoretischer Inhalt, wahr die Idee des Christentums, eignet Wahrheit also der Religion überhaupt.

A. a. O., Seite 388—399.

---

2. Das religiöse Moment des Ueberweltlichen als Lösung des Problems der Bestimmung des Menschen.

Die Frage der Bestimmung des Menschen sie entstammt dem praktischen Subjekt, welches, sofern es sich religiös nach Erfüllung noch sehnt, nach irgendwelchem Zwecke des Daseins fragt, aber sofern es sie schon besitzt, eines bestimmten gewiss ist! — ist — in einem ersten möglichen Betracht! — sowohl „individualistisch" als auch „universalistisch" beantwortet worden: für jene Auffassung liegt der Wert des Lebens in dem „ansteigenden Prozesse" des Daseins des einzelnen Menschen, für diese in dem „Gesetz und Ziel der Entwickelung der Menschheit im Ganzen"; dort hat die Geschichte Sinn und Wert nur nach dem Masse dessen, was sie jeweilen für die Gestaltung des Individuums als einer Persönlichkeit leistet, hier hat die Einzelpersönlichkeit ein Recht auf einen Wert und ein Ziel ihres Daseins nur soweit und insofern als das Dasein der Menschheit Richtung und Inhalt hat. Die Frage der Bestimmung des Menschen ist aber — in einem zweiten möglichen Betracht! teils „optimistisch" teils „pessimistisch" beantwortet worden: jene Auffassung findet in der Überzeugung von einem durch das Leben realisierbaren und auch verwirk-

lichten „positiven ethischen Werte" das „wesentliche Motiv für Denken und Handeln"; diese Denkweise behauptet, dass bei einem Überwiegen des Übels über das Gute der Weltgang nicht Zweck, das Leben nicht Wert habe. Sofern aber diese Art der Beurteilung der Geschichte mit jener ihrer Betrachtung sich kreuzt, werden sich vier Formen der Auffassung der Bestimmung des Menschen, ein individualistischer und ein universalistischer Pessimismus sowie ein individualistischer und ein universalistischer Optimismus, ergeben.

a. Der individualistische Pessimismus findet sich „rein empiristisch" bereits im Altertum, so bei Hegesias, vor und hat seitdem zu allen Zeiten die praktische Lebensanschauung manches Laien bedeutet. Nach ihm hat der Mensch die „Bestimmung", gegen alle Dinge sich immer gleichgiltiger zu verhalten, so gegen Lust und Unlust immer stumpfer zu werden und damit den „Leiden der Welt" ihre Schwere zu nehmen. In feinerer Form, „theoretisch vertreten", tritt er als „praktischer Skeptizismus" gleichfalls im Altertum, mit Pyrrhon, hervor. Nach ihm kann wenn schon nicht der „Verstand" in seiner Unzuverlässigkeit so noch weniger das „Gefühl" in dem gar Unrealen seines Wesens uber ein Vorhandensein von „Werten" entscheiden: es wird sich also „weder für die Menschheit im Ganzen, noch für den Einzelmenschen ein positives Gut aufweisen" lassen, dessen Erreichung den Inhalt des Lebens, eine „Bestimmung" des Menschen, zu bedeuten vermöchte. Indessen, beide Betrachtungen können doch nur als eine naive Art der Behandlung der Frage überhaupt gelten.

„Systematischen Ausdruck" aber hat dieser Pessimismus erst in der Neuzeit, und hier vornehmlich bei Schopenhauer, gefunden. Nach ihm ist der Wille, welcher das „Grundwesen der Welt" — die „Entwickelung der Welt" ist „Objektivation" „des Willens als des Dinges an sich durch die übereinanderliegenden Stufen des Natur- und organischen Lebens"! —, der „Grundtrieb

des Menschen" ist, das „Unlustgefühl nie gestillten Begehrens", ein „fruchtloses Sehnen nach Abschluss und Befriedigung", aus welchem es nur durch „Verneinung des Willens" „Erlösung" geben könne. „Buddhistische Abtötung der Individualität" also, „die Gesinnung, welche den Tod nicht fürchtet sondern ersehnt als den Befreier von dem individuellen, im Lichte des Bewusstseins geführten Dasein" ist der allgemeine Ausdruck des „ethischen Zieles" des Daseins; „ästhetische Kontemplation oder spekulative Meditation" hin und wieder, ein „asketisches Leben" aber dauernd, sind die Formen, in denen jenes Ziel, die „Bestimmung des Menschen", in concreto erreicht wird. Indessen, wenn der Wille als die „Substanz wie der Welt, so des Menschen" ein „Ewiges" ist, kann auch der Einzelne nie etwas Anderes sein und bleiben als Wille, also nicht einmal die Möglichkeit haben geschweige dazu bestimmt sein, sich selbst zu verneinen. Es würde also jene Auffassung der „Bestimmung des Menschen" überhaupt ein Unhaltbares sein.

b. Der universalistische Pessimismus wurde „in umfassendster Weise" erst in der Gegenwart durch Eduard v. Hartmann in der „Philosophie des Unbewussten", begründet. Nach ihm ist der Wille das eine der Attribute des „Unbewussten" als des Prinzips der Welt; als das andere steht von Ewigkeit her die Vorstellung oder die „Idee" ihm zu Seite, um ihm nach seiner „an sich grundlosen Wendung" „vom Wesen in die Erscheinung, von dem Übersein in's Sein" in seiner „Vernunftlosigkeit" einen Inhalt, ein Ziel zu geben. So wird — zunächst! — die Welt wegen der „Zweckmässigkeit der Natur" als solcher und wegen des „Fortschritts der Geschichte" als solcher zwar ein Vollkommenes sein, als „Erscheinung" aber und damit als eine Wirklichkeit einer unverhältnismässig grossen Summe von Unlust „geringeren Wertes" sein als deren Gegenteil, das „Nichtdasein". Und so wird — sodann! — die Idee dem Willen die Nichtigkeit dieses seines Daseins als Erscheinung zu

Bewusstsein bringen, und dieser darauf sich in einer Richtung bewegen, die sich als die „gemeinsame freiwillige Aufhebung des zeitlichen Daseins" darstellt, d. h. die sich als die „Rückkehr" „der Welt als Erscheinung in das vorzeitliche und unbewusste Sein des Absoluten, in den Frieden des Nirwana", gibt. Somit ist die „Bestimmung der Menschheit" im Ganzen, mittels ihrer Kultur jene Einsicht voll zu entwickeln und so jenen Zustand auch einmal zu gewinnen; und es wird darum die „Bestimmung des Menschen" im Einzelnen sein, zur Herbeiführung eines solchen Erkennens und Seins an seinem Teile zu helfen. Indessen, trifft diese Anschauung gleich mit der religiösen darin zusammen, dass sie dem Dasein der Menschheit und des Individuums ein „überzeitliches Ziel" setzt, das sie des näheren als „Erlösung" bestimmt: so muss doch der Gedanke, dass das Absolute, „Gott selbst das zu Erlösende" sei und der Mensch dazu als „Mittel" diene, sich dem rationalen Denken als ein „Unbegreifliches" geben. Es würde also jene Auffassung der „Bestimmung des Menschen" überhaupt ein Unhaltbares sein.

c. Der individualistische Optimismus wird innerhalb der Entwickelung der Religion selber, und da zu allen Zeiten, von denen vertreten, welche auf deren „zweiter Stufe", in der „Moralitäts-Religion", verharren. Die „Bestimmung des Menschen" als eines Individuums ist dann die, durch Erfüllung der göttlichen Gebote im Diesseits „glücklich" und im Jenseits d. h. in einem gehobenen weltlichen Dasein „selig" zu werden. Indessen, ist diese Auffassung der „Bestimmung des Menschen" Ausdruck der Energie nur jener Stufe eben des religiösen Bewusstseins, so wird sie so gewiss nur eine naive sein, als dieses selber seiner vollen Höhe in der Religion einer schlechthinigen Erlösung noch fern ist.

d. Der universalistische Optimismus bekundet sich, von sehr alten Anfängen her wesentlich in der Neuzeit, in der „Theorie eines genetischen Fortschritts" der Menschheit.

Dem Altertum nicht anders als fremd, erscheint sie innerhalb der christlichen Kultur, zunächst transszendent gerichtet, bei Augustinus als der Gedanke, dass die Menschheit unter göttlicher Leitung von unten auf einem spezifischen, „heilsgeschichtlichen Ziele entgegenreife"; gibt sie sich, in Auswirkung der Kräfte der Renaissance und der Reformation schliesslich entschieden weltlich gerichtet, in dem Jahrhundert der Aufklärung — entgegen einem Rousseau! — bei Herder als die Vorstellung, dass die Entwickelung der mannigfachen Völker letztlich eine immer völligere Darstellung von „Humanität" sei, bei Kant als der Glaube an ein stetiges Zunehmen der „ethischen Zivilisation"; behauptet sie bei Hegel die „ewige Entwickelung des Weltgeistes" „in der Aufeinanderfolge der verschiedenen herrschenden Völker", und als Positivismus die „ins Unendliche fortschreitende Steigerung der körperlichen und geistigen Tüchtigkeit und Lebenskraft der Menschheit" als den Sinn der Geschichte.

Ihrer allgemeinen Form nach nun nimmt sie entweder einen „Fortschritt ins Endlose" an oder stellt einen einmal erreichbaren „Endzustand" vor.

Die Annahme eines endlosen Fortschritts erblickt das Ergebnis und den Wert des Prozesses nicht in der Erreichung eines spezifischen Zieles, sondern überhaupt in der „Stetigkeit des Prozesses" als solcher, im besonderen in der in das Unbestimmte gehenden Steigerung seiner Kraft. Indessen, hat diese Bewegung als ein Ganzes einen Wert nicht in einem spezifischen Ziele, so könnte sie ihn nur darin besitzen, dass sie ihre einzelnen „Stadien" zunehmend „wertvoll" gestaltet; ist sie aber ohne spezifisches Ziel doch fortwährend nur „Mittel und Zweck" ihrer selber, so wäre der Wert aller dieser Stufen wieder darin gelegen, dass sich jede als „ein integrierendes Glied" jener Bewegung als eines Ganzen darstellt und zu deren Erhaltung und Steigerung beiträgt": also würde der Wert jener Bewegung als eines Ganzen in dem Wert der sie bildenden Stufen liegen, dieser aber wieder

in demjenigen jener Bewegung im Ganzen; d. h. es wäre ein Wert jener Bewegung überhaupt nicht vorhanden. Oder, den Gedanken Siebeck's allgemeiner gehalten: Eine Bewegung ohne Ziel gleicht einer Linie überhaupt ohne Richtung, d. h. ist nur ein Gedankending, ist überhaupt nicht vorhanden; also ist auch ein Wert einer Bewegung des Geistes, die kein Ziel hat, nur ein Gedankending, überhaupt nicht vorhanden.

Die Vorstellung eines einmal erreichbaren Endzustandes hingegen sie hat sich zumeist aus der Erwägung der Unhaltbarkeit jener Theorie eines endlosen Fortschritts ergeben! will die Verwirklichung einer verhältnismässigen „Vollkommenheit" der Menschheit bedeuten; „für die glücklichen Teilnehmer an dieser Art von tausendjährigem oder ewigem Reiche" wäre alles Voraufgehende Mittel zum Zweck gewesen. Indessen, abgesehen davon, dass die „Endlosigkeit" jenes Zustandes cum grano salis zu nehmen wäre die Existenz der Erde als einer Trägerin organischen Lebens kann nicht eine ewige sein! ; abgesehen auch davon, dass derselbe als ein „idealer" ein ethisch Wertloses wäre - ohne Entwickelung d. h. ohne Streben und Ringen ist menschliche Gemeinschaft schlechthin nicht zu denken! : so würde, wenn sich als das ihm Wesentliche das „Glück" der Betreffenden rein als solches gäbe, jene Vorstellung nur bedeuten, dass eine Anzahl von Menschen lediglich dazu dagewesen seien, eine Anzahl anderer glücklich zu machen, dass jene also nur Mittel zum Zweck gewesen seien, mithin selber nicht Wert gehabt hätten; es würde aber, wenn als das Charakteristische jenes Zustandes die „moralische Vollkommenheit" der ihm zugehörigen Subjekte erschiene, bezüglich des Unwerts jener sich nicht anders verhalten, das Vorhandensein einer Vollkommenheit selber indessen als ein lediglich Ererbtes ein ethisch Unvollziehbares sein d. h. einen Widerspruch in sich selber bedeuten.

Diese Theorie nun eines genetischen Fortschritts der Menschheit es werde aber hier Siebeck

präzisiert und ergänzt! — kann, wenn sie deren Gang als eine qualitative Einheit d. h. als irgendwie sinnvoll d. h. wieder als Verwirklichung eines Etwas betrachtet — einerseits — nur einem unwillkürlichen „Glauben“ an einen „Wert“ des Menschen überhaupt zu Ausdrucke dienen. Sofern sie aber diesen Wert, welcher, wenndoch er stets in einem Gefühle erscheint, immer dem Subjekt nur als solchem eignet, rein in der Art des Ganges der Menschheit als eines Ganzen erblickt und so lediglich als ein Dingliches fasst, hätte sie ihn — andererseits — in seiner Besonderheit d. h. seiner Höhe nach nicht auch schon erkannt. Sie würde also insofern nur als Vorstufe einer anderen Lösung noch des Problems der „Bestimmung des Menschen“ zu beurteilen sein. Sofern jene Theorie aber, wenn in ihrer ersten Form, der Behauptung eines „endlosen Fortschritts“ der Menschheit, ein „Wert“ von deren Gange sich wie gezeigt überhaupt nicht ergab und in ihrer zweiten Gestalt, der „Setzung eines Endzustandes“ derselben, ein „Wert“ von deren Gange sich wie gezeigt jedesfalls bis zu Erreichung jenes Zustandes nicht fand, letztlich überhaupt nicht erreicht, was sie wollte, die Sicherung eben des Wertes des persönlichen Lebens; und sofern sie, wenn auf den Gang der Menschheit im Ganzen gerichtet, nicht der Eigenheit von dessen einzelnen Stufen gerecht wird, dann aber überhaupt nicht dem Konkreten des Daseins und damit wieder nicht dem Gehalte des Individuums gerecht wird, letztlich im einzelnen nicht erreicht, was sie wollte, die Sicherung eben des Wertes alles persönlichen Lebens: müsste sie als durchaus unzureichend erscheinen. Sie würde also auch insofern Anzeige sein, dass noch eine andere Lösung des Problems der „Bestimmung des Menschen“ statthaben müsse.

A. a. O., Seite 399—414.

Handelt es sich also nunmehr um eine Feststellung der wirklichen „Bestimmung des Menschen“:

so hätte in dem Vorigen schliesslich freilich der Gang der Menschheit sich nicht als das was er zunächst schien gezeigt, als ein naturgesetzlich notwendiger Fortschritt — entweder in das Unbestimmte oder bis zu einem vollkommenen Endzustand hin! —; aber es läge in der Geschichte nichtsdestoweniger überhaupt Fortschritt, z. B. in „Wissenschaft“ und „Recht“, in „sozialen Verhältnissen“ und „Erziehung“, als Tatsache vor, dann aber jedesfalls in dem Subjekte eine „Tendenz“ auf Entwickelung des Höheren aus dem Niederen vor und dann wieder für ein jedes derselben eine „Berufung“ zu entsprechender Betätigung vor. Wenn sich nun aber „höhere Stufen“ des Geistes stets derart ergeben, dass sich einzelne Persönlichkeiten dessen Fortschritt rein von sich aus als „Aufgabe“ stellen, Perioden eines „Stillstands“ oder gar eines „Rückschritts“ indessen als solche erscheinen, welche dieses „ethisch-persönlichen Faktors“ entbehren: so wird jene „Berufung“ des näheren nur ein Sich selber berufen innerhalb des Betreffenden sein, d. h. es kann jene Tatsache eines Fortschritts überhaupt und so jene Tendenz des Subjekts auf denselben letztlich nur einem Akte der „Freiheit“ entstammen, d. h. wieder es wird sich der Fortschritt der Geschichte — in letztem Betracht wird die Verwirklichung des Guten es sein! — und damit die Erfüllung der „Bestimmung des Menschen“ — überhaupt! — darin erweisen, dass ihn das „Individuum“ als solches sich immer von neuem bewusst als „ethische Aufgabe“ stellt. Sofern sich aber dann die „Bestimmung des Menschen“ — des näheren! — so verwirklichen würde, dass die Darstellung des Guten durch das Individuum zunehmend die Menschheit erhöhte, die Veredelung dieser aber wieder Veranlassung wäre, dass jenes seine Freiheit stets nur vollkommener betätigte: würde das Individuum ebenso gut um des Fortschritts der Menschheit willen wie dieser für das Individuum da sein, könnte der Wert der Entwickelung mithin schliesslich wieder lediglich in dem Prozesse als

solchem, nicht in der Darstellung stets des Individuums als eines Individuums, liegen. Es würde sich also auch insofern, als das Individuum den Fortschritt der Geschichte sich rein von sich aus als Aufgabe stellte und es so selber ihn schüfe, keineswegs schon seine Bestimmung erfüllen, nämlich als eines eminent persönlichen Wesens, und so überhaupt die „Bestimmung des Menschen": es würde diese mithin sich erst insofern erfüllen, als gleichzeitig das Individuum noch in einer weiteren, andersartigen Beziehung überhaupt existierte und es letztlich nur in Diensten dieser die Geschichte wie soeben dargelegt produzierte.

Dieses Sinnes nun kennt das religiöse Bewusstsein ein „höchstes Gut". Es vermittelt sich kraft eines Aktes der Freiheit: in ihm ist das „tiefste geistige Bedürfnis" befriedigt, überhaupt eine „Erlösung" erreicht, ein transszendentes Dasein gewonnen. Sein „spezifischer Ausdruck" ist der christliche Begriff des „ewigen Lebens" als eben eines Zustands geworden, in welchem „das persönliche Selbst- und Lebensbewusstsein fortbesteht", die Existenzweise selbst aber aus der Form der Zeitlichkeit in die der Ewigkeit übergegangen", „in das unmittelbare göttliche Sein und Wesen einbezogen worden ist". Und es ist — hier aber seien Siebeck's lange Ausführungen auf knappsten Ausdruck gebracht! — innerhalb des betreffenden einzelnen Menschen in vollkommener Weise dasjenige Wertvolle, welches die Theorie von dem „genetischen Fortschritt der Menschheit" als den Sinn des Kulturprozesses naiv meint: und welches, bevor es selber in der Geschichte erschienen, in Gestalt wachsender Herausbildung im besonderen der ethischen Instanzen der „Gesinnung", des „Gewissens", der „Selbst und Welt-Überwindung" nach seinem Gehalte, und sofern es stets nur Pertinenz des einzelnen Subjekts ist, in Gestalt einer Richtung des Geistes überhaupt auf Darstellung immer mehr individuellen Daseins, per-

sönlichen Wesens seiner Form nach, sich innerhalb des Kulturprozesses als solchen zeigt; ja, nachdem es seiner Zeit selber erschienen, wenn es dann dem Kulturleben als solchem als dessen „Ferment“ doch in jeder Beziehung „zu immer grösserer ethischer Abklärung und Vertiefung verhilft“, sich immer sicherer als nur der letzte Zweck des Kulturprozesses überhaupt beurteilen lässt.

Es würde also das höchste Gut, zunächst, dem Weltlauf fremd sein und sich doch wieder sich in ihm andeutend finden; es würde aber, ist es einmal in ihn eingetreten, ihm substanziell transszendent sein und ihn trotzdem bestimmen, und würde da, als ihm substanziell „transszendent“ nur der überweltlichen Persönlichkeit eignen, als den Weltlauf aber „bestimmend“ lediglich den Kulturprozess als solchen bestimmen. Dann aber muss der Weltlauf eine Wechselwirkung zwischen dem Kulturprozesse und der Persönlichkeit sein: aus „dem Gemeinschaftsleben der Menschheit“ — überhaupt! gehen diejenigen Subjekte hervor, welche, wie sie im allgemeinen Teilhaber an dessen Kultur sind, so noch in einer besonderen Beziehung sich auch als Träger jenes Gutes geben, und diese wiederum werden als ebensolche immer wieder solche Subjekte erzeugen, welche, wie sie durch die besondere Beschaffenheit jener auch Teilhaber wieder jenes Gutes geworden, so kraft des allgemeinen Zusammenhanges ebenjener mit der Kultur auch wieder werden Träger der Kultur überhaupt; und in solch' ununterbrochenem Fortgange — im besonderen! — wird sich mit einem fortlaufend stärkeren Zunehmen jener Subjekte die Energie der Kultur ebenso stetig erhöhen, wie dieser Umstand wieder Veranlassung sein kann, dass jene sich mehren. Dann aber wieder muss die immer neue Verwirklichung jenes Gutes, das stets sich wiederholende Dasein der überweltlichen Persönlichkeit, das substanzielle Moment an dem Weltlaufe sein, der Kulturprozess aber die Form, in der sich jene vollzieht,

sich jenes darstellt: d. h., sofern sich immer wieder jenes Gut, jene Persönlichkeiten, in ihm erzeugen, wird der Weltlauf stets dasselbe sein, sich als ein Konstantes geben, in jedem Augenblicke selbständigen Wert haben, überhaupt Zweck seiner sein; sofern er aber nur Kulturprozess ist, sich unablässig verändern, ein Fliessendes sein, in einem früheren Moment Mittel nur je eines späteren, als Ganzes aber nur überhaupt der Boden für jene Hervorbringung sein: d. h. aber wieder, die immer neue Erzeugung des höchsten Gutes, der überweltlichen Persönlichkeit, wird der eigentliche Ertrag des Weltlaufs sein, der letzte Sinn der Geschichte, die — „Bestimmung des Menschen". „Der Fortschritt der Menschheit und der der Individuen erscheinen" „in einer Wechselwirkung, die als Mittel sich darstellt zur Verwirklichung eines jenseits des Irdisch-Weltlichen gelegenen Ideals, und erhalten, sowohl einzeln für sich, wie auch in ihrer gegenseitigen Bezogenheit in Hinsicht auf dieses, erst eine abschliessende Bedeutung".

A. a. O., Seite 414—422.

Löst aber das religiöse Bewusstsein, wenn es die „Theorie des genetischen Fortschritts" durch den Gedanken eines höchsten Gutes, der überweltlichen Persönlichkeit, zu einer in sich haltbaren Deutung der Geschichte der Menschheit vollendet — und zwar dann es allein — das Problem der „Bestimmung des Menschen": so ist wahr sein theoretischer Inhalt, wahr die Idee des Christentums, eignet Wahrheit also der Religion überhaupt.

Anmerkung. Auf Seite 422—427 behandelt Siebeck die „Unsterblichkeitsfrage": er bietet da die Entwickelung des religiösen Glaubens an die Unsterblichkeit dar und kritisiert dessen Stützung durch die bekannten „Beweise". Sofern aber diese Ausführungen nur kurz sind, mit denjenigen vorher über die „Bestimmung des Menschen" im einzelnen nur wenig Zusammenhang haben und auch nichts Siebeck schlechthin Eigentümliches bieten, bleiben sie hier unbesprochen.

3. Das Moment des Überweltlichen als die Lösung des Problems der Theodicee.

Ob die „Bestimmung der Menschheit“ eine „innerweltliche“ oder eine „überweltliche“ sei, ob sie sich als Erreichung eines „Gutes“ oder aber als Beseitigung des Gegenteils eines solchen gebe: ihre Erfüllung hat stets eine „Erlösung“ von einem „Übel“ in dem Sinne eines Widrigen sei es nur natürlicher sei es spezifisch sittlicher Art zu bedeuten, wird also die Tatsächlichkeit desselben in der Welt als schlechthinige Voraussetzung haben. Ist nun aber das Bewusstsein der tatsächlichen Notwendigkeit einer Erlösung der Menschheit von dem Übel ein Inhalt des praktischen Subjekts, so ist indessen das Problem einer letztlichen Notwendigkeit des Übels selber in der Welt eine Sache rein des theoretischen Geistes. Wenn sich also die Frage nach der Bestimmung der Menschheit in dem Falle erledigt, dass sich aus dem Bewusstsein des zu Erlösung auch gelangten Menschen heraus als die Bestimmung der Menschheit letztlich diejenige je des Einzelnen zu einem überweltlichen Dasein ergibt,[1]) d. h. wenn sie sich als eine Angelegenheit des praktischen Subjekts mit dessen Mitteln auch löst: so hätte sich hingegen die Frage nach dem Ursprung des Übels als eine Sache rein des theoretischen Geistes mit nur dessen Mitteln bisher — es wird nach Siebeck auch ferner so sein! — nicht erledigt. Es wäre also, wennanders es überhaupt eine Lösung gestattet, auch das Problem der Theodicee nur „praktisch“ zu lösen.

a. Die Versuche einer Lösung des Problems des Übels mit den Mitteln lediglich des theoretischen Geistes.

α. Unter Voraussetzung eines nur phänomenalen Charakters des Übels.

Das Übel — vorerst immer kurzerhand in seinem weitesten Sinne, also einschliesslich des Bösen,

[1]) Siehe oben, Seite 96—98.

gefasst! — kann für manche Denker nichts Wirkliches sein: in ihm stellt sich ihnen nur die „Form“ dar, in welcher sich der Geist, sei es lediglich „betrachtend“ sei es auch „wertend“, zu gewissen Tatsachen des Daseins stelle. So wollen Spinoza und Leibniz in ihm nur eine „Privation“ erkennen, einen „Mangel an Realität dessen was anderswo als solche zu finden sei“: jener erklärt die Begriffe des bonum und des malum für Begriffe, welche durch Reflexion anlässlich der Vergleichung verschiedener Dinge mit einander gebildet sind und so nicht als Momente der „Substanz“ selber d. h. Gottes sich geben; dieser will zeigen, dass, was dem Menschen in gedachter Hinsicht unterschieden erscheine, für die „Einsicht Gottes“ in den in sich „harmonischen“ Weltplan gehöre. Indessen, wie auch immer diese Auffassungen innerhalb des Denkens dieser Männer zu beurteilen seien: jedem wirklichen Menschen ist das Übel als solches stets als „Leiden“ d. h. als ein „Gefühltes“, d. h. wieder als wirklich erschienen; den wirklichen Menschen also wird auch das Problem desselben als das der Erklärung eines Substanziellen, dann aber eben letztlich aus dem Wesen Gottes, bedünken.

β. Unter Voraussetzung des substanziellen Charakters des Übels.

Der Ursprung des Übels als eines Substanziellen könnte entweder ausserhalb Gottes oder aber innerhalb desselben sich finden.

αα. In dem Falle des Ursprungs des Übels ausserhalb Gottes.

Es wird der Ursprung des Übels da — zunächst! — wieder ausserhalb des menschlichen Geistes gesucht. Innerhalb des Neuplatonismus wollte Plotinos in der Materie als der schwächsten der Emanationen des „Ur-Einen“ den „Nährboden des Bösen“ erblicken. Indessen, wenngleich er nach der ihm eigentümlichen Art zu denken subjektiv wegen eben ihrer

„äussersten Entfernung“ von dem Ur-Einen die Materie letztlich nur für das „Widerspiel des Geistes“ hielt, so liegt doch schliesslich, sofern sie eben noch „Ergiessung“ ist, der Grund des Übels metaphysisch in Gott; wird sie hingegen, abgesehen hiervon, rein empirisch, lediglich eben als „Materie“, genommen, so wäre der Ursprung des Übels aus der Materie nicht irgendwie förmlich erwiesen worden.

Augustinus hat in metaphysischem Betracht das Übel nicht mehr für das Gott nur „Ferne“, sondern, in Nachwirkung des Manichäismus, für das ihm Entgegengesetzte gehalten und seinen Grund so in einem „Reiche der Finsternis“, „von Ewigkeit her“ „neben Gott oder dem Lichte“ erblickt; in dem anthropologischen Interesse also innerhalb des menschlichen Wesens dessen „materielle, leibliche, fleischliche Seite“ in dem Sinne des genauen „Widerparts“ seines geistigen Teiles für die „von Anfang an wirksame“ Ursache des Übels erklärt. In spezifisch mythologischer Form schliesslich erscheint für das naiv-religiöse Vorstellen, und da besonders in dem Christentum, der Teufel in dem Sinne einer Konkurrenz Gottes als der persönliche Urheber alles Übels. Indessen, lässt „sich“, wenn sei es manichäisch sei es naiv-religiös, der „Grund des Bösen“ als schlechthin ausser oder neben Gott befindlich gesetzt wird, das zweite dieser „Prinzipien“ auf das erste und damit auf Welt und Menschen überhaupt nicht „beziehen“: so wäre das Böse innerhalb dieser Welt und des Menschen auch im besonderen nie — es gibt aber doch eben Erlösung — durch Gott überwindbar gewesen.

Es wird der Ursprung des Übels — sodann! — innerhalb des menschlichen Geistes gesucht. In der älteren Religiosität und dem älteren Denken der Hellenen hat die Auffassung statt, dass die Seele durch einen „Fall“, meist gedacht als „freie Entschliessung“, aus einem „vorzeitlichen leibfreien und seligen Zustande“ in dieses „körperliche Dasein“ und damit eben auch in

den Zusammenhang des Übels gelangt sei. In der neueren Zeit aber haben Kant, Schelling und Schopenhauer jene Tat als einen „zeitlosen, bloss begrifflich vorauszusetzenden Grund der individuellen Existenz und der Art" betrachtet, „wie diese sich in dem irdischen Schicksal und in der moralischen Beschaffenheit darstellt". Indessen, wenn, und dieses behufs Sicherung einer „Verantwortlichkeit", der Grund des Übels derart als eine „ursprüngliche Tat der Freiheit" gefasst wird: so gelten diesen Denkern die „Handlungen" des Individuums, also dieses „nach seiner empirischen Seite, in seiner Erscheinung", als „kausal bedingt", und nur das hinter ihnen liegende Wesen des Menschen, d. h. das Prinzip jenes Willens, der letztliche Charakter des Einzelnen, wird als ein „Vermögen der Freiheit" genommen, welches „in zeitloser Entschliessung" seine Eigenart selber bedingt: und so wird ebendiese Meinung, als der sonst allgemeinen, unwillkürlichen Überzeugung von der „durchgehenden sittlichen Unvollkommenheit" aller Menschen entgegen, eine unrichtige sein, und einer Fassung jenes „überempirischen Grundes" als vielmehr einer „Nötigung zu dem Übel" in dem Sinne etwa von Kant's „radikalem Bösen" Platz machen müssen.

Nach der biblischen Erzählung von dem „Sündenfalle der ersten Menschen" und nach Schelling's „Positiver Philosophie" haben der „Adam" der ersten, der Adam Kadmon" der letztgenannten „in Freiheit" vorgezogen, aus einem in naiver Harmonie mit dem göttlichen Willen Befindlichen eine „verantwortliche Persönlichkeit", aus einem „Naturmenschen" ein „Kulturmensch" zu werden, so aber ihren ursprünglichen Zusammenhang mit Gott gelöst und damit auch, nach Schelling die Natur nur des Menschen, nach der Genesis die Natur des Menschen und auch diejenige draussen zu der Ursache des der Menschheit jetzt eigenen Übels, jene da zu der des moralischen, diese zu der des physischen, gemacht. Indessen, sofern — „monistisch" — der Mensch als von Gott ge-

schaffen gedacht wird, ist es doch Gott, der dessen Naturseite geschaffen hat, ist Gott letztlich die Ursache von dessen Zwiespalt mit ihm: und so weist jene Lehre Schelling's ausdrücklich wieder auf dessen andere hin, nach welcher — „monistisch" — „ein Grund der Natur und damit auch des Übels in Gottes urewiges Wesen" gesetzt wird. Sofern aber — „dualistisch" — der Mensch als ein Subjekt von Freiheit gedacht wird, erscheint eine solche in dem Zustande naiven Einsseins mit Gott als psychologisch unmöglich: und so wird in der Genesis zu Erklärung jener Entschliessung ausdrücklich noch, als sie „veranlassend", — „dualistisch" — „ein böses Prinzip, die Schlange", gesetzt. Es bekunden also die Genesis und Schelling letztlich selber, dass ihre Auffassung schliesslich nicht erreiche, was sie wolle, mithin dass sie von Anfang verfehlt sei.

33. In dem Falle des Ursprungs des Übels aus Gott.

In eigentümlicher Weise findet die Mystik den Ursprung des Übels in Gott. Sie spricht von einem „dunklen Grunde", einer „Natur in Gott", „welche den innerhalb des göttlichen Geistes gleichsam nicht ganz aufgegangenen Rest des Naturhaften repräsentiert" und als solche den Hervorgang auch einer Natur, „der Materie", aus Gott neben dem Geiste erklärt: „was in Gott nicht selbst Gott ist", „der Urgrund, Ungrund oder Abgrund im göttlichen Wesen", auf welchem als dem „absoluten Urzufall" „das aus sich selbst Herausgehn Gottes, zunächst zu einer Welt der Ideen und weiter zu der der Natur, beruht", und welches sich als eben dieser Grund der Natur als Grund des Übels derart gibt, dass dieses „in der weiteren Entwickelung des göttlichen Wesens, wie sie sich durch den Weltprozess selbst vollzieht", bis zur völligen Aufhebung überwunden wird. Indessen, abgesehen davon, dass diese Auffassung nur eine „Zurückverlegung des erfahrungsmässigen Dualismus von Materie und Geist in das Wesen Gottes selbst" bedeutet, erweist

sie die „Möglichkeit des Übels angesichts und neben der Absolutheit Gottes" so wenig, dass sie den Grund desselben als bei dem durchgehenden Vorhandensein desselben in der Welt eben nur in Gott liegen könnend vielmehr nur behauptet.

In anderer Weise wieder findet Leibniz den Ursprung des Übels in Gott. Gott hat in dieser tatsächlichen Welt zwar die „beste" von allen denen verwirklicht, die ihm „im Anfang" als Vorstellung vorschwebten; sofern aber eine Welt, als eben Welt nur, nicht Gott ist und so nicht Absolutheit hat, wird sich jene nicht als die absolut beste sondern nur als die „bestmögliche" geben und so nicht frei von Übel sein. Insofern ist nach ihm Gott der Ursprung des Übels. Indessen, wenn die Welt schon ihrem ewigen Dasein in Gott nach das Übel enthält, so ist Gott, sobald er sie auch ausser sich setzt, nur noch wie überhaupt, so im besonderen bezüglich des Übels, Gestalter der Welt, nicht eigentlich „Schöpfer", also nicht Ursprung des Übels. Diese Auffassung erweist also die Möglichkeit des Übels aus der Wirksamkeit Gottes so wenig, dass sie den Grund desselben als aufgrund des durchgehenden Vorhandenseins desselben in der Welt eben nur in der Welt liegen könnend vielmehr nur behauptet.

A. a. O., Seite 427—436.

Nun aber ermöglicht das religiöse Bewusstsein, sofern es sich als der Besitz einer realen Erlösung von dem Übel selber, in der überweltlichen Persönlichkeit gibt, in seiner Weise eine Lösung der Frage.

Es ist — zunächst! — da fortan[1]) zu unterscheiden zwischen Übel und Bösem. Das Übel ist für das Tier und für den Menschen vorhanden: für jenes lediglich als physischer Schmerz, für diesen auch noch als Erleiden der der Sinnlichkeit entstammenden Regungen, soweit sie

[1]) Siehe oben, Seite 99 am Ende.

unbefriedigt bleiben. Das Böse eignet dem Menschen allein, stets durch jenes verursacht, nie von vornherein: es hat statt, wann die Persönlichkeit, zu einem „Aktiven", einem „Autonomen" entwickelt, gegen ihre nur „heteronome", „passive" Situierung, d. h. aber eben gegen das Erleiden von Übel — nicht so, dass sie durch geistige Überwindung dieses Leidens in Verachtung des aus seiner Beseitigung sich ergebenden äusseren Wohlseins als ein schlechthin „Eigenartiges und Eigenwertiges" sich mit Bewusstsein behauptet, sondern im Gegenteil — derart reagiert, dass sie sich wie dem Leiden als solchem so auch den sittlichen Werten, welche dessen Erdulden erzeugt, nicht in „unreflektierter Nachgiebigkeit", also nur aus „Schwachheit", sondern diese gering wertend, nicht an sie „glaubend", mit Freiheit entzieht.

Ist aber eben dieses das Verhältnis zwischen Bösem und Übel, so hätte dieses letzte insofern ein Recht, als es für den Fall, dass es eine Persönlichkeit sichtlich zum Bösen veranlasst, manch' anderem das Verständnis für den Wert des Guten, des Sittlichen, schärft, für den Fall aber, dass es sie zum Guten bestimmt, die in ihr liegende Kraft, das Wesen der sittlichen Freiheit, ihr bewusst macht und so das Gute auch mehrt.

Aber — sodann! — für den rationalen Verstand bleibt noch immer die Frage, warum das Gute als solches das Böse überhaupt als Voraussetzung habe, für das religiöse Bewusstsein die Frage, wie Gott in seiner Heiligkeit das Böse habe zulassen können.

Das religiöse Bewusstsein erkennt in dem Übel und so auch in dem Bösen gerade so den Anreiz zur Gewinnung eines überweltlichen Wesens, zur Erlösung, wie das „verständige Denken" in ihm einen Anlass zur Bekundung lediglich des „Sittlichen" sah. Und es erledigt die Frage, warum Gott das Übel und das Böse „gewollt oder zugelassen" und er so jener Erlösung überhaupt denn bedurft habe, derart, dass es aus dem Besitze der Erlösung heraus das Übel „im Grunde der Sache" nur für ein „Mittel

zum Heil", nicht für ein Übel, halten kann, das Böse jedoch für „Sünde" d. h. für ein „Werk" nur des Menschen, nicht Gottes, erachtet, die Sünde selber aber wieder innerhalb des einzelnen Subjekts sei es in eben jenem Zustande des „Glaubens" selber als bereits überwunden, sei es bei der Möglichkeit einer Gewinnung desselben „in Verbindung mit dem Vertrauen auf die göttliche Gnade" als allenthalben überwindbar erkennt.

Der Verstand rein als solcher freilich hat auch dann noch immer Raum für die Frage, warum das „Böse" überhaupt dem Menschen eigne und warum sich denn innerhalb der Tierwelt überhaupt „Leiden" finde, in der Menschheit aber so oft schlechthiniges Leiden, „in Gestalt von Katastrophen der Natur", erscheine. Fasst er da Übel und Böses als wirkliche Grössen, er wird sie wie bisher so auch in Zukunft nicht rechtfertigen können; setzt er sie aber zu blossem Scheine so zwar herab, dass sie „in dem fortgehenden Entwicklungsprozess der Welt und dem endlosen Fortschritte der Menschheit" entweder als „immer mehr aufzuhebend" oder aber „wenigstens als treibendes Motiv für die stetig zunehmende Verwirklichung des Glückes, mithin im Grunde der Sache selbst als ein Gut", ihm gelten, so wird er eben nicht ihrem Wesen als realer Grössen gerecht: auf keine Art vermag er als solcher die Frage zu lösen.

A. a. O., Seite 436—441.

Leistet indessen das religiöse Bewusstsein aus dem Erlöstsein heraus, das der überweltlichen Persönlichkeit eignet, eine in sich befriedigende Erklärung des Übels, des Bösen: so ist wahr sein theoretischer Inhalt, wahr die Idee des Christentums, eignet Wahrheit also der Religion überhaupt.



Zweiter Teil.

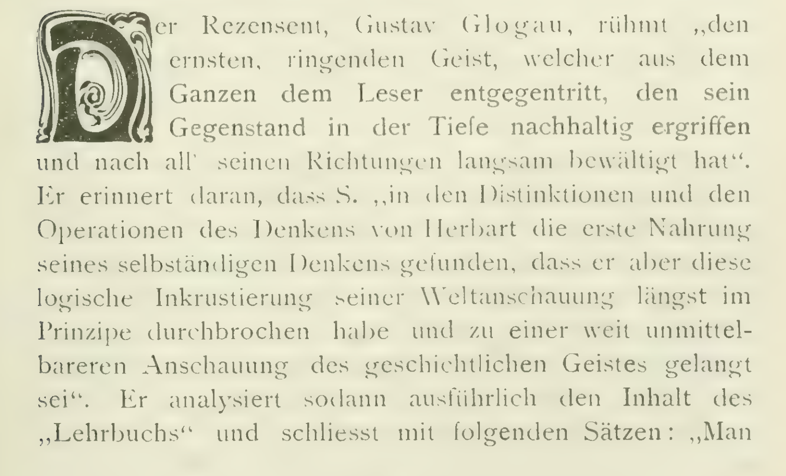
Beurteilung von Siebeck's Religionsphilosophie

an Hand seines „Lehrbuchs" und der übrigen Schriften.

Einleitung.

Die wissenschaftlichen Besprechungen von Siebeck's „Lehrbuch".

1. Theologische Literaturzeitung, 18, 1893, S. 641—644.



Der Rezensent, Gustav Glogau, rühmt „den ernsten, ringenden Geist, welcher aus dem Ganzen dem Leser entgegentritt, den sein Gegenstand in der Tiefe nachhaltig ergriffen und nach all' seinen Richtungen langsam bewältigt hat". Er erinnert daran, dass S. „in den Distinktionen und den Operationen des Denkens von Herbart die erste Nahrung seines selbständigen Denkens gefunden, dass er aber diese logische Inkrustierung seiner Weltanschauung längst im Prinzipe durchbrochen habe und zu einer weit unmittelbareren Anschauung des geschichtlichen Geistes gelangt sei". Er analysiert sodann ausführlich den Inhalt des „Lehrbuchs" und schliesst mit folgenden Sätzen: „Man

darf wohl voraussetzen, dass für Philosophen, welche alles beweisen wollen, in dem vorliegenden Werke noch zu viel behauptet sein wird; für Theologen dagegen die siegreich gewonnenen Positionen zu wenig entwickelt sein werden. Mir dagegen will scheinen, dass S. die richtige Mitte gefunden und festgehalten hat, sobald man ihm einmal zugiebt, dass das eigenste Erleben nicht seinem Wesen nach das ὄντως ὄν ist, hinter dem auch alle sinnliche Erfahrung zurücksteht, sondern dass der Inhalt der Persönlichkeit selbst doch noch hinterher eigentlich eines Beweises bedürfe. Damit hängt zusammen, dass S. die Metaphysik flieht und dass nach dieser Seite die Lehre von Gott bei ihm empfindlich zu kurz kommt. Doch mag eine Betrachtung, welche die Idee und überhaupt das Innere als eine gewissermassen von aussen gegebene Grösse ansieht, vor der sie zunächst zögernd zurücktritt und der sie sich dann durch Schlüsse nähert, denen besonders entgegenkommen, die nichts ernstlich bejahen, als was sie zuvor zu anatomieren vermocht haben. Steht man der Freiheit in ihrem ureigenen Lichte heute doch weithin zag gegenüber".

2. **Theologisches Literaturblatt**, 14, 1893, S. 513—515.

Der Rezensent rühmt die „schlichte Klarheit und Einfachheit" im Einzelnen und die „Übersichtlichkeit" des Ganzen. Er stellt fest, dass S. „innerlich vom Christentum abhängig" sei. Wenn seine Auffassung desselben also im Grossen und Ganzen die „heilsgeschichtliche" sei, so sei er doch von „Naturalismus" nicht frei, sofern die Religion sich lediglich als ein aus einem niederen Zustand des Geistes zu einem höheren „stetig sich Entwickelndes" ihm gebe, er also einen „Urstand" in dem Sinne der Bibel d. h. der Offenbarung nicht kenne. Er konstatiert, dass S. religionsgeschichtlich an Max Müller und an Tylor sich anlehne, „extremen Standpunkten" aber, dem pantheistischen und atheistischen von Nietzsche und Dühring, „scharf entgegentrete". Er erklärt für „das Bestgelungene

und Lehrreichste" die „Übersicht über die Haupterscheinungen der Moralitäts-Religion", sowie die „Darlegungen über Kausalität und Zweck und über die Freiheit".

3. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 39, 1896, S. 318—320

Der Rezensent stellt als das Eigentümliche von S.s Denken die Tatsache fest, dass es „sich in Gegensätzen bewege". Der „Kultur" stehe gegenüber die „Religion", der „Welt der sinnlichen Wahrnehmung", welche „erweisbar, bedingt, veränderlich" sei, die „Welt des Unbedingten", welche „unerweisbar, eben unbedingt, unveränderlich" sei. Als „Erkenntnisorgane" gebe es für S. „Wissen" und „Glauben"; innerhalb der „Persönlichkeit" aber unterscheide er scharf zwischen dem „Intellekt" und dem „Gemüt mit dem Willen".

4. Theologischer Jahresbericht, 13, 1894, S. 369, 407, 416 ff.

Der Rezensent nennt das Werk ein „in durchaus selbständigem Geiste abgefasstes", „ausgezeichnet durch die Allseitigkeit und Gerechtigkeit in der Betrachtung und Behandlungsweise des Problems, durch die Sicherheit der Methode der Untersuchung und durch die zugleich vornehme und wohlwollende Art des Tones".

5. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 106, 1895, S. 306—314.

Der Rezensent, August Dorner, bemängelt neben Anderem, dass S. „nur den praktischen Beweis für den überweltlichen Gott führe": die ganze Konstruktion sei auf ein „subjektives Bedürfen lediglich des Menschen" gebaut und „führe dazu, dass wir uns einen überweltlichen Gott nur in dem Interesse eines moralischen Ideals von uns Menschen vorstellen". Er zeigt im Übrigen ausführlich, dass der Begriff des Überweltlichen bei S. ein schillernder sei, dass er zunächst allerdings immer ein Wert-

moment innerhalb des Menschen bedeute, vielfach aber auch ein Sein jenseit der Welt zu bezeichnen scheine.

6. Archiv für systematische Philosophie, N. F. II, 1896, S. 135—137.

Der Rezensent hebt als das Charakterische das doppelte Moment hervor, erstens dass „von Anfang an in den Vordergrund der Forschung die geschichtliche Untersuchung" so zwar „gestellt" werde, dass „aus der Vergleichung der Religionen in der gesamten Länge ihres Werdens sich ein Fortschritt herausstelle", und zweitens dass „der Mensch als wirkliche Persönlichkeit, nicht nur als Individuum, als ein Wert für sich, zu Geltung gebracht werde", eine Denkweise, „welche die Überwindung des Naturalismus und des Intellektualismus in dem Sinne von R. Eucken bedeute". Den Abschnitt „Geschichte der Religion" nennt er eine „geistvolle Philosophie der Religionsgeschichte". Er rühmt schliesslich, dass S. in „Zusammenfassung und Abschluss" auf das schärfste dem „Illusionismus" entgegentrete, wenn er erkläre „dass innere Befriedigung die Persönlichkeit erst infolge der Ermöglichung des Ausblicks auf einen Lebensgehalt, der einen Zusammenhang ihres irdisch-empirischen Daseins mit einem überweltlichen voraussetze, zu gewinnen vermöge".

Die vorstehenden Rezensionen von S.s „Lehrbuch" heben in materieller Beziehung eine jede dieses oder jenes Eigentümliche an jenem hervor. Eine Beurteilung des S.schen Denkens aber aus seinem Mittelpunkte heraus und so eine Gesamt-Charakteristik desselben hat keine gegeben. Wenn aber erst eine solche wiederum die adäquate Würdigung S.s im Einzelnen ermöglicht, so werde unsere Beurteilung desselben selber zunächst mit einer Zeichnung der geistigen Individualität S.s in den Hauptzügen begonnen.

A. Charakteristik des Siebeck'schen Standpunkts als solchen.

Siebeck äussert sich in dem „Vorwort" seines „Lehrbuchs" über Art und Weise und Absicht seines religionsphilosophischen Denkens wie folgt: „Es kam für den Inhalt von vornherein darauf an, die Betrachtung und Würdigung der Substanz des religiösen Bewusstseins unabhängig von einer bestimmten Metaphysik und einer durch diese bedingten Erkenntnistheorie zu geben; vielmehr den Ursprung und die Berechtigung des religiösen Problems in erster Linie aus dem geschichtlichen Entwicklungsgange jenes Bewusstseins aufzuzeigen, dessen Wesen und Bedeutung dann aus der Darstellung seines Verhältnisses einerseits zum Wesen und Wert der Persönlichkeit, andrerseits zu dem der Kultur in's Licht gesetzt werden musste".

1. Siebeck will demnach die Religion, sofern sie innerhalb des Subjekts als ein Substanzielles sich zeigt, zu Verständnisse bringen, sofern sie also dem Menschen einen spezifischen Gehalt gibt und ihn damit als Persönlichkeit gründet, begreifen: er will mithin letztlich Religion nur aufgrund ihres vollen Vorhandenseins in ihm selber[1]) erfassen, aus seinem eigenen Charakter als einer Persönlichkeit deuten. Er wird die Religion damit aber als ein eigentümliches Moment überhaupt des Geistes erschauen, als ein Wesens-

[1] Dieses ist die stille Voraussetzung für sein religionsphilosophisches Denken. Siehe den gleichen Gedanken oben, Seite 1 am Anfang.

anderes also als z. B. das theoretische Erkennen bewerten. Er wird die Religion so als eine Wirklichkeit denken, nicht als ein Bewusstsein als solches: er wird sie so als einen ethischen Zustand begreifen, nicht als einen psychologischen Vorgang; als einen Wert innerhalb des Menschen als solchen, nicht als eine Funktion nur des Geistes schlechthin; als oberstes Moment in dem Ganzen des Geistes und als Zweck und Ziel so des Menschen; als Energie innerhalb des jeweiligen gesamten Lebens der Menschheit d. h. ihrer Kultur und so als die treibende Kraft der Geschichte schlechthin. Er will so die Religion aus ihr selber, rein aus ihrem Werte, ihrer Kraft für die Persönlichkeit als solche, erkennen: er will sie da im Einzelnen aus einem Einsehen in ihre Geschichte verstehen, in einer Vergleichung mit aller übrigen Bekundung des Geistes innerhalb desjenigen, was Kultur heisst, erfassen: er wird damit aber auf die Hilfe einer bestimmten Metaphysik und einer durch diese bedingten Theorie des Erkennens verzichten.

In solch' sicherem Bewusstsein aber um den Wert der Religion, um ihre schlechthinige Wahrheit, bekundet S. nicht eine Laune des Denkens, übt er nicht ein grundloses Fürwahrhalten dessen, woran andere tiefsinnig zweifeln, sondern bekennt er sich zu einem Positivismus, welcher ein sachliches Recht hat. Es ist dieses nämlich nicht ein Positivismus, welcher, wie der orthodox theologische, in grober Vermischung von Wissen und Glauben jede ihm gerade genehme religiöse Vorstellung in dem Interesse des Wissens ohne Weiteres für berechtigt erklärt, nicht einer, welcher, wie innerhalb der Ritschl'schen Schule derjenige von Ritschl, Herrmann, Kaftan, in feinerer Vermengung von Glauben und Wissen eine materielle Erkenntnis Gottes in dem Interesse des Glaubens nur aus Gottes Offenbarung in Christus gestattet, sondern ein Positivismus, welcher jetzt das religiöse Erleben als solches gerade so zu Voraussetzung einer philosophischen Wissenschaft macht wie dereinst

Kant für sein transszendentales Deduzieren die Tatsache einer mathematisch-naturwissenschaftlichen Erfahrung als solche, und welcher in einem nicht anders als „überweltlichen" Charakter des Religiösen die Kraft, den Menschen über die Welt zu erheben, als Persönlichkeit ihn zu gründen, genau so gewiss kennt wie die Erkenntniskritik in den Grundsätzen des reinen Verstandes dasjenige hat, was, heisse es Wissenschaft der Natur, heisse es Natur selber, erzeugt. Es hat aber solch' ein Positivismus S.s ein sachliches Recht nur, weil er ein geschichtliches hat. Er dient nämlich demjenigen Bewusstsein um den Wert des Religiösen zu Ausdruck, welches in Konsequenz der erkenntniskritischen Arbeit Kants sich für die Gegenwart und damit auch für späterhin als ein eigentümlicher Besitz der Gattung als solcher ergeben hat: eine Gewissheit, die bei Kant selbst sich in der Entdeckung der Eigenart des „Sittlichen" nur leise erst regt, seitdem aber in einem Bewusstsein um die Eigenart und damit um die Selbständigkeit des Wertes auch des „Religiösen" selber zunehmend deutlich erscheint.

Es liegt also der Positivismus S.s innerhalb der Richtung überhaupt der Bewegung des geschichtlichen Geistes. S. wäre mithin im Grundsatz befähigt, das Religiöse adäquat zu begreifen, zu einem aus dem Mittelpunkte der Sache entworfenen und so haltbaren System von Philosophie der Religion zu gelangen. Und insofern wird er Eucken[1]) nicht Recht geben, wenn dieser in der „Vorrede" der Ersten Auflage seines „Wahrheitsgehalts" sagt: „für ein System der Religionsphilosophie ist die Lage der Gegenwart viel zu verworren und die Stellung der Religion in ihr viel zu unsicher". Beweist doch die Tatsache der Finsternis nicht, dass das Licht nicht das Licht sei und berechtigt sie so auch nicht zu der Forderung, dass das Licht sich nicht zeige als Licht.

[1]) Rudolf Eucken, Der Wahrheitsgehalt der Religion, 2. Auflage, Leipzig, 1905, Seite V.

S. ist aber tatsächlich nicht befähigt, die Religion wie gedacht adäquat zu begreifen. Er betrachtet nämlich die Religion innerhalb des Geistes nur in ihrem Dasein für sich, isoliert, d. h. sofern sie so ist nichts als ein Wert, so wieder lediglich Wirkung; nicht aber sofern sie ein Substanzielles ist nur innerhalb jenes eigentümlichen Ganzen, welches heisst Geist, so ein Wert, welchen seinerseits wieder trägt nur ein Sein, so wieder Wirkung nur in notwendigem Zusammenhange mit all' denjenigen Weisen, in welchen der Geist sonst sich bekundet: er betrachtet also die Religion als eine Tatsache rein des praktischen Geistes, des persönlichen Lebens, als solchen. So wird er ihr Wesen erkennen, indem er sie nur als solche, in ihrer tatsächlichen Erscheinung sowohl in der Geschichte der Gattung als auch innerhalb des Subjekts als solchen, beschreibt: und so wird er ihre Wahrheit begründen, indem er ihren schlechthinigen Wert rein als solchen, in seinem tatsächlichen Verhältnis zu dem nur bedingten Werte dessen, was Kultur heisst, klar legt, d. h. er wird ihre Wahrheit auch nur beschreiben, als Äusserung des religiösen Bewusstseins als solchen nur wieder behaupten, nicht aber sie wirklich begründen. So wird die Religionsphilosophie S.s gleichsam nur eine Religions-Philosophie, nicht eine Religions-Philosophie sein: eine philosophische Betrachtung der Religion überhaupt, nicht ein integrierendes Moment eines Ganzen des philosophischen Erkennens als solchen. So aber wird seine Religionsphilosophie auf derselben Höhe sich finden wie die systematische Theologie in dem Sinne von Herrmann,[1]) wenn dieser die letztgenannte lediglich für „die wissenschaftliche Darstellung und Begründung einer religiösen Weltanschauung“ erklärt: wenn also diese Wissenschaft bei den Theologen zumeist nicht als das Ende theologischer Wissenschaft gilt, so wird jene die Philosophen immer

[1]) Wilhelm Herrmann, Die Metaphysik in der Theologie, Halle a. S., 1876, Seite 7—8.

wieder zu Widerspruch reizen, und so sagte Glogau, „dass der Inhalt der Persönlichkeit selbst doch noch hinterher eigentlich eines Beweises bedürfe“.[1])

Der oberste Gedanke nämlich von S.s Behandlung der Religion und damit überhaupt der der neukantischen Richtung, dass die Religion innerhalb des Geistes als ein Substanzielles sich gebe, dass sie als solches Wert habe, ihr Recht, zweifellos Wahrheit, dass solchen Sinnes der Primat vor dem theoretischen Erkennen ihr eigne, ist praktisch richtig, aber fordert eben noch eine theoretische Gründung. Er wäre da nicht zu stützen durch ein Schlussverfahren der Logik[2]) — dann wäre das Religiöse wieder abhängig von dem Erkennen als solchem geworden, hätte es die Selbständigkeit seines Wertes verloren! —: es wäre das Religiöse vielmehr aufzuzeigen in seinem realen Zusammenhange[3]) sowohl mit allen übrigen substanziellen Momenten des Geistes als auch mit dem Denken als solchem; es wäre da zu erleuchten als das oberste aller substanziellen Momente des Geistes, d. h. als als solches die anderen, z. B. das Sittliche, in ihrem Wesen bestimmend, in ihrem Fungieren beherrschend, sie also real bestimmend, beherrschend, und nicht minder da zu erhellen auch als das Denken regierend, d. h. als dasselbe veranlassend, die religiöse Vorstellung als solche, als deren beide oberste Formen aber die überweltliche Idee Gottes und der Gedanke der Unsterblichkeit der Seele sich geben, zu schaffen, um diese ihm als den adäquaten theoretischen Ausdruck seines eigenen, substanziellen Wesens zu bieten: es wäre mithin zu erweisen als das ontische und als solches wieder als das teleologische Prinzip des Geistes schlechthin. Es würde also das Religiöse als ein Substanzielles ein Wahres sein sowohl sofern es selber ja ist als auch sofern es das gesamte substanzielle Sein des

[1]) Siehe oben, Seite 108.

[2]) D. h. ein „Beweis“ eben in jenem Sinne Glogau's.

[3]) Siehe die Erörterung unten, Seite 124—126.

Geistes überhaupt ja auch trägt; und es würde nach seiner theoretischen Seite, d. h. letztlich wegen seiner Vorstellungen eines Überweltlichen in der Idee Gottes und in dem Gedanken der Unsterblichkeit der Seele, wenn es dieselben veranlasst, gerade so wahr sein wie die Vorstellungen der Aussenwelt für wahr gelten, weil deren Anlass diese ist.

So aber wäre S. tatsächlich „befähigt, das Religiöse adäquat zu begreifen, zu einem aus dem Mittelpunkte der Sache entworfenen und so haltbaren System von Philosophie der Religion zu gelangen": in all' seinem Einzelnen würde es sich willig enthüllen, und das so explizierte Wesen der Religion würde als solches sein dessen Wahrheit: Wesen und Wahrheit der Religion wären in einer und derselben Betrachtung erkannt, sie selbst also, weil aus der Tiefe, so schlechthin einfach begriffen. S. s Absicht, eine Philosophie der Religion zu gewinnen, wäre dann völlig verwirklicht, und so das Problem der Religion überhaupt auch gelöst.

Aus diesem Gesichtspunkte also würde innerhalb des positivistischen Geleises Siebeck's Denken deutlich nur als eine Etappe erscheinen auf dem Wege zum Ziel. Einer Beurteilung des näheren aber würde es dann als ein durchgehender Empirismus sich geben, d. h. als ein Arbeiten mit Begriffen, welche induktorisch gefunden und so nicht aus der Tiefe der Sache geholt sind, die so unter einander nicht letztlich verknüpft sind, vielmehr einander, oft dualistisch, befehden. Aus solchem seinem Grundcharakter aber müsste sich S. s Behandlung der Sache auch in allen ihren Mängeln erklären.

2. Siebeck aber wird die Religion, wenn er sie teleologisch nimmt als den Wert, das Wahre schlechthin, auch teleologisch behandeln.

So wird er sie in ihrem Gewordensein, in ihrem Wesen und in ihrer Wirkung — im allgemeinen! — lediglich teleologisch betrachten. Somit wird er — zunächst — die Gattung, sofern sie als Subjekt von

Geschichte auch die Religion produziert, als ein stetes Erzeugen von Persönlichkeit schauen, d. h. als Träger eines Prozesses, in welchem die Aufeinanderfolge der Religionen als ein Erscheinen einer Anzahl immer höherer Formen, also Stufen,[1]) sich gibt, d. h. wieder als Subjekt eines Werdens, in welchem der Mensch aus einer Darstellung von innerer Gebundenheit steigend eine Offenbarung wird dessen, was da ist Freiheit. S. wird -- sodann — das Subjekt als solches, sofern es, nach Abschluss dieses Ganges der Religion überhaupt, in dem Christentume je als einzelnes sich zu einem religiösen entwickelt, als ein Werden von Persönlichkeit schauen, d. h. eines Trägers von überweltlichem Glauben und von rein sittlichem Handeln.[2]) S. wird — endlich — die Welt überhaupt darauf angelegt[3]) sehen, dass immer mehr Subjekte dieses Sinnes Persönlichkeit werden und die späteren diese immer voller als die früheren haben. S. also wird die Religion aus dem Grunde, d. h. in ihrem Wesen, verstehen, sofern er sie sowohl in ihrer Geschichte als auch innerhalb des Subjekts als solchen teleologisch begreift; und er wird ihrer wirklich, d .h. ihrer Wahrheit, gewiss sein, sofern er sie als mit dem Menschen die Kultur auch vollendend gleichfalls teleologisch erfasst. Er wird die Religion demnach teleologisch beschreiben und teleologisch begründen. Es wird das religionsphilosophische Denken S.s in der Sache mithin den Charakter des in sich Geschlossenen haben.

Und S. wird die Religion in ihrem Gewordensein, in ihrem Wesen und in ihrer Wirkung — im einzelnen! — lediglich aus dem Gesichtspunkte ihres schliesslichen Ertrages behandeln. Somit wird er — zunächst — eine jede ihrer so mannigfachen geschichtlichen Formen nur, sofern sie in irgendwelchem Masse Persönlichkeit schafft,

---

[1]) Lehrbuch, Seite 44.

[2]) Lehrbuch, Seite 162—192 und 243—263.

[3]) Lehrbuch, Seite 30 (Begriff des „Reiches Gottes").

d. h. nur entweder als Natur- oder als Moralitäts- oder als Erlösungs-Religion, zu würdigen wissen; er wird aus dem Reichtum von jeder jener Gestalten allein dasjenige darbieten, worin ebensolch' ihr Grundcharakter sich zeigt. Er wird daher den geschichtlichen Stoff leichtlich bemeistern: die Religionsgeschichte also wird bei S. für die Religionsphilosophie — bei Otto Pfleiderer[1]) hat die Geschichte der Religion innerhalb des religionsphilosophischen Ganzen viel weiteren Spielraum! — rein Mittel zum Zweck sein. S. wird — sodann — das religiöse Subjekt als solches wieder nur aus dem Gesichtspunkte von dessen schliesslichem Gehalte betrachten. Er wird daher die komplexe Art von dessen Werden und Sein nur soweit es Äusserung von Glauben ist und von sittlichem Handeln, besprechen, und so die psychologische Seite der Religion, z. B. die Ursprünge des religiösen Vorstellens als solchen oder aber das Verhältnis zwischen Denken, Fühlen und Wollen in ihr, nur soweit beachten als sie der Lösung jener Aufgabe dient: die Religionspsychologie also wird bei S. für die Religionsphilosophie — bei Theobald Ziegler[2]) ist die Religionsphilosophie nur Religionspsychologie! — rein Mittel zum Zweck sein. S. wird — endlich — die Wahrheit der Religion nur aus dem Gesichtspunkte von deren überweltlichem Werte betrachten. Er wird sie daher unabhängig von einer bestimmten Metaphysik und von einer durch diese bestimmten Erkenntnistheorie zu sichern vermögen, und so von dem Gewirr „philosophischen" Meinens nicht — wie andere Religionsphilosophen! — beeinträchtigt werden: Metaphysik also ist bei S. dem Religionsphilosophen fremd. Es wird das religionsphilosophische Arbeiten S.s in der Form mithin das Gepräge des Einfachen haben.

---

[1]) Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage[3], Berlin, 1896.

[2]) Religion und Religionen, Stuttgart, 1893.

B. Kritik der Lehre Siebeck's im Einzelnen.

Einleitung.

Die Begriffe der Religion, der Religionsphilosophie und der Kultur.

1. Siebeck betrachtet die Religion als ein Substanzielles, so als einen ethischen Zustand und so wieder als Wert. Hätte er sie da nun erkannt als das, was sie ist, „ein Substanzielles" nämlich „nur innerhalb jenes eigentümlichen Ganzen, welches heisst Geist,"[1]) so hätte sie ihm als das „teleologische Prinzip des Geistes schlechthin"[2]) sich erschlossen. Dann aber hätte sich ihm die Vorstellung des „Überweltlichen" als ein Erzeugnis[3]) nur jenes Substanziellen innerhalb des Denkens ergeben: so hätte jenes Substanzielle für ihn nicht sofort als solches als „überweltlich" seiend und ebendamit auch nicht sofort wegen seines Wertes als „überweltlichen" Wertes gegolten: somit hätte das Religiöse für ihn in seinem Begriffe nicht von vornherein eingeschlossen das essenzielle Moment des „Überweltlichen" in dem Sinne eines Etwas ausserhalb dieser Welt[4]) selber, und so hätte es ihm zunächst nur besessen „schlechthinigen" Wert. So wäre also für S. auch die Religion

---

[1]) Siehe oben, Seite 114.

[2]) Siehe oben, Seite 115.

[3]) Siehe oben, Seite 115.

[4]) So nur können wir S.s Begriff des „Überweltlichen" deuten.

zunächst[1]) eine Wirklichkeit nur innerhalb des Geistes gewesen, und er hätte einen Dualismus zwischen Religion und Kultur nicht erhalten.

Nun fasst Siebeck aber tatsächlich die Religion innerhalb des Geistes „nur in ihrem Dasein für sich, isoliert, d. h. sofern sie so ist nichts als ein Wert, so wieder lediglich Wirkung:“[2]) so nimmt er sie so, wie sie sich dem praktischen Geiste als solchem unwillkürlich stets bietet, d. h. sogleich, als „überweltlichen“ Wertes, und bezieht er sie so, wie sie sich der Persönlichkeit als solcher notwendigerweise zeigt, d. h. von vornherein, auf ein „überweltliches“ Sein. „Die Religion betrachtet erstens die natürliche genetische Entwickelung des Geistes zwar als den gegebenen Boden und als die conditio sine qua non für das Auftreten religiöser Stimmungen und Vorstellungen, lässt aber das wirkliche Hervortreten der letzteren in ihrer „„Wahrheit““ abhängig sein von bestimmten aus einer unsichtbaren Wirklichkeit an die Seele gelangenden Einflüssen, und sie erblickt zweitens die Erfüllung ihrer Aufgabe nicht ausschliesslich in dem was sie zur Ausgestaltung des weltlichen Lebens beiträgt, sondern nimmt für sich die Funktion und die Berechtigung in Anspruch, über das empirische Leben hinauszuweisen. Sie will also nicht wie die anderen Gebiete des Weltlebens lediglich Mittel zum Zwecke desselben sein, sondern sie will dieses und seine Kultur als Mittel und Unterlage für einen von ihr gesetzten Zweck aufgefasst wissen“[3]). Es behauptet also S. die Religion als dem Ganzen der Kultur real verknüpft; und er erklärt sie nicht minder für andersartig als diese nach Ursprung und Ziel: so setzt er einen Dualismus zwischen

---

[1]) D. h., eine über den menschlichen Geist als solchen noch hinausliegende Realität des Religiösen wäre nicht nur wohl denkbar, sondern an einem anderen Orte des religionsphilosophischen Systems ausdrücklich festzustellen.

[2]) Siehe oben, Seite 114.

[3]) Siehe Lehrbuch, Seite 37.

Religion und Kultur, und wiederum nicht: so hat er die Religion nicht als einen der Faktoren eines in sich einigen Geistes — nur dieses aber ist sie! — erkannt.

2. Siebeck erkennt die Religion nicht als das, was sie ist, ein „Substanzielles" nämlich „nur innerhalb jenes eigentümlichen Ganzen, welches heisst Geist", und somit nicht als das „teleologische Prinzip des Geistes schlechthin": so gilt ihm der Geist nicht als durchgängig durch das Religiöse bestimmt. So entstammt für ihn auch die Philosophie nicht einem bezüglichen, d. h. einem persönlichen und so eminent realen, Interesse des Geistes. So hat er für die Philosophie überhaupt nicht die Realdefinition einer Deutung des Menschen, sofern dieser sich als Persönlichkeit sucht, d. h. des Geistes, sofern dieser in diesem Sinne sich dann auch durchgehends gibt, d. h. wieder sofern dieser letztlich durch das Religiöse bestimmt ist; und hat er für die Religionsphilosophie im besonderen nicht die Realdefinition einer Deutung des Religiösen als des teleologischen Prinzips des Geistes schlechthin. Somit gibt es für ihn Philosophie überhaupt nicht in dem Sinne eines einigen philosophischen Ganzen; und Religionsphilosophie im besonderen nicht als einen von dessen dann integrierenden Teilen so zwar, dass dieser gleich all' deren anderen Teilwissenschaften nach Gegenstand und nach Methode sich aus dem Charakter jenes Ganzen bestimmte.

Siebeck fasst vielmehr tatsächlich die Religion „innerhalb des Geistes nur in ihrem Dasein für sich, isoliert", d. h. als eine zwar reale Bekundung des Geistes, anderer Art auch als die übrigen Betätigungen desselben, höher sogar als sie alle, aber doch als nur neben diesen allen sich findend, als eine eben auch nur der mehrfachen Formen des geistigen Lebens, eine „Tatsache des menschlichen Gemeinschaftslebens im Ganzen und Allgemeinen". So entstammt für ihn auch die Philosophie

nur dem wissenschaftlichen[1]) Interesse des Geistes als solchem. So hat er für die Philosophie überhaupt nur die Formaldefinition, „dass sie sich nicht in erster Linie auf die Dinge als solche, sondern auf das Denken beziehe, und die Dinge nur insofern und insoweit zum Objekt nehme, als dieselben einerseits als Inhalte des Denkens, andrerseits eben als Gegen-Stand desselben, beeinflussend und Richtung gebend, sich darstellen" oder aber „dass sie das geistige Leben sowohl als solches" behandle, „wie auch in seiner Wechselwirkung mit der Natur und überhaupt der Welt, in Hinsicht seiner Bedingungen, Wirkungen, Richtungen und aller der Fragen, welche aus seinem tatsächlichen Verhältnisse zum Natürlichen und zum Geschichtlichen sich ergeben"[2]); und hat er für die Religionsphilosophie im besonderen nur die Formaldefinition[3]), dass sie als „Anwendung der Philosophie, als der Wissenschaft von dem Wesen und der Betätigung des geistigen Lebens auf die Tatsache der Religion" sich gebe, und dass sie als solche „nach Wesen und Entstehung derselben, nach ihrer Stellung zum inneren und äusseren menschlichen Leben, und an der Hand alles dessen schliesslich nach ihrer Aufgabe, Bedeutung und Berechtigung"[4]) frage. Somit gibt es für ihn Philosophie überhaupt nur

---

[1]) Siebeck sagt in dem Kapitel „Glaube und Wissen" allerdings, dass „in der Betätigung der Erkenntnis und des Wissens" sich „die Persönlichkeit" kundtue (S. 193). Aber die Behauptung, dass alle Wissenschaft als solche dem persönlichen, d. h. schliesslich dem religiösen, Interesse des Menschen, weil dessen eigentümlichem Bedürfen auch durch Erkennen (Vgl. die Ausführung oben, Seite 70—72!) sich selber zu finden, entstamme, tut er auch an dieser Stelle so wenig, wie er etwa S. 53 die Philosophie im besonderen dem religiösen Verlangen entspringen lässt. Also schliesslich wurzeln „Wissenschaft" und „Philosophie" für ihn doch nur in dem wissenschaftlichen Interesse des Geistes als solchem.

[2]) Siehe Lehrbuch, Seite 35.

[3] Eine solche ist es, sofern er die Begriffe „Wesen" und „Entstehung" und „Stellung usw." rein als solche in den Begriff der Religionsphilosophie einschliesst, sie nicht aber, den tatsächlichen Verhältnissen des Religiösen entsprechend, noch näher bestimmt.

[4]) Siehe Lehrbuch, Seite 35.

in dem Sinne einer Anzahl von philosophischen Disziplinen oder aber höchstens in demjenigen mehrerer Zweige philosophischen Wissens, welche dann in Disziplinen sich gliedern, man denke da z. B. an „die philosophische Behandlung des sittlichen Lebens, des Rechts- und Staats-Lebens, der Kunst und der Wissenschaft"; und Religionsphilosophie im besonderen nur als eine von solchen so zwar, dass sie mit diesen allen die Fragen nach „Wurzeln" und nach „Entwicklungsgang" von je deren Gegenstande sowie nach dem „Beitrag", welchen dieser zu dem „Gesamtbestande des geistigen Lebens" da leistet, gemeinsam hat, dass sie aber in alleiniger Unterscheidung von ihnen einen objektiven Beweis für die Wahrheit ihres wesentlichen Inhalts als eines Überweltlichen in spezifischer Weise erbringt".[1]) Es behauptet also S. die Religionsphilosophie als den übrigen philosophischen Teilwissenschaften gleich; und er erklärt sie nicht minder für andersartig als diese: so setzt er einen Dualismus zwischen jener und diesen, und wiederum nicht: so hat er die Religionsphilosophie nicht als eine der Disziplinen eines einigen philosophischen Ganzen — nur dieses aber ist sie! — erkannt.

3. Siebeck hat den Begriff der Kultur als solcher nicht definiert: er erläutert ihr Wesen vielmehr nur in ausführlicher Vergleichung mit der Religion: er bezeichnet jene als weltlich schlechthin, diese aber als überweltlichen Wesens. So erklärt er denn diese als zu jener gehörig: in „Sprache und Sitte, Moral und Recht, Familie und Staat, Schule und Erziehung, Kunst und Technik, Wissenschaft und Praxis" wirkt sie sich aus, und in „Religion und Kultus"[2]) nicht minder. Und doch wieder ist die Religion der Kultur fremd: „Recht und Staat, Wissenschaft und Kunst, Sitte und Moral u. s. w. helfen die Welt, worin sie selbst ihre bestimmte Aufgabe haben, jedes zu seinem Teile mit bauen und halten", und

[1]) Siehe Lehrbuch, Seite 36.

[2]) Siehe Lehrbuch, Seite 1.

„lösen diese Aufgabe, ohne des Ausblicks auf etwas jenseits der gegebenen Wirklichkeit Liegendes zu bedürfen“; hingegen „verlegt“ die Religion ungeachtet dessen, was sie dieser Welt als solcher auch leistet, „den letzten und höchsten Zweck und Wert des Daseins in einen jenseits dieser Wirklichkeit und ihren spezifisch „„weltlichen““ Zielen und Motiven gelegenen Bereich“.[1] Es behauptet also S. die Kultur als der Religion tatsächlich verflochten; und er erklärt sie nicht minder für andersartig als diese nach Herkunft und Zweck: so setzt er einen Dualismus zwischen Kultur und Religion, und wiederum nicht: so hat er die Kultur nicht als einen der Faktoren eines einheitlichen Weltganzen — nur dieses aber ist sie! — erkannt.

Es wäre also Siebeck zunächst durch seine Auffassung der Religion nur in ihrem Dasein in dem Geiste für sich, d. h. als einer Bekundung rein des praktischen Geistes als solchen, zu einem Dualismus gelangt, einem solchen zwischen Religion und Kultur und einem Dualismus auch zwischen Religionsphilosophie und den übrigen philosophischen Teilwissenschaften. Es hätte also in der Tat letztlich seine empiristische Art, sein induktorisches Verfahren bei Bestimmung seiner höchsten Begriffe[2]) sein unzureichendes Verständnis des Religiösen als solchen und damit auch wieder der Religionsphilosophie selber verschuldet, in dieser letzten dann aber schliesslich noch den ausdrücklichen „Beweis“ von der „Wahrheit“ jenes ersten benötigt.

Wie sich da nun bei S. die Auffassung des Religiösen als des obersten Begriffes seines religionsphilosophischen Ganzen zu gestalten gehabt hätte, haben wir bereits[3]) skizziert. Wir hatten indessen

---

[1]) Siehe Lehrbuch, Seite 3—4.

[2]) Siehe oben, Seite 116.

[3]) Siehe oben, Seite 115—116.

bereits in unserer Schrift „Was ist Philosophie? Was ist Geschichte der Philosophie?"[1]) die letztliche Situierung des Religiösen[2]) innerhalb des Geistes und damit wieder seine Stellung innerhalb der Philosophie der Religion als solcher, übrigens ohne jede förmliche Beziehung auf S., behandelt.

Wir hatten da — es werde hier daran erinnert! — die Philosophie bestimmt als „das geordnete Bewusstsein um die Gesamtheit der grundsätzlichen Verhältnisse des Ich: des praktischen in der möglichen Unterschiedenheit seiner Auswirkungen und des theoretischen, sofern es auf seinen Gebieten in der ihm entsprechenden Weise die Art des ersten zu Ausdruck bringt". Wir hatten also den Menschen in erster Linie gedeutet als ein „praktisches Subjekt, d. h. als — in weitestem Verstande — religiös gerichtet und so in irgendwelcher Weise und in irgendwelchem Umfange strebend nach Zuständlichkeit, mithin nach Leben, nach Erfüllung, nach Frieden"; und hatten ihn in zweiter erst erkannt als eine „theoretische Grösse, d. h. als wissenschaftlich, philosophisch bestimmt und so suchend die Verfassung jenes, deren Ziele, denkend zu deuten". Wir hatten das praktische Subjekt wiederum zunächst gefunden als sich selbst derart bezeugend, dass es seine eine Grundkraft, d. h. jenes Verlangen und damit auch die Fähigkeit sich selbst religiös zu gewinnen, zu oberst — in einem eigentümlichen Verhältnis des Menschen rein zu sich selber! — als spezifisch religiöse Befriedigung, zweitwertig sodann — in einem innerlichen Verhältnis des Menschen zu seinesgleichen! — als sittliches Streben, drittklassig ferner — in einem äusserlichen Verhältnis des Menschen zu seinesgleichen! — als rechtliche Betätigung, am schwächsten aber schliesslich — in einem Verhältnis des Menschen zu Dingen als solchen! — als ästhetische Bekundung dartut. Und wir hatten das praktische Subjekt sodann erkannt

[1]) Berlin, 1905.

[2]) Seite 1—29.

als das theoretische eigentümlich bestimmend, d. h. hatten es insbesondere als religiöses Subjekt als vermöge des ontischen Zusammenhanges des praktischen und des theoretischen Geistes die Vorstellungen des Überweltlichen, nämlich die Idee Gottes und die der Unsterblichkeit der Seele, erzeugend gesehen, und hatten es überhaupt als praktisches Subjekt als das theoretische in dessen Funktionen des Erkennens, des Denkens und der Sprache von sich abhängig machend erblickt. Wir hatten die gesamte Weise des Geistes, sich als praktischer in Religion, in Sittlichkeit, in Recht und Staat und Gesellschaft, in dem Schönen darzustellen und als theoretischer sich dieser Verhältnisse zunächst bewusst zu werden und sie sodann durch wissenschaftliche Arbeit zu fördern, genannt die Kultur; und wir hatten alle Kultur je nach der Stärke jener „Grundkraft", d. h. letztlich der des religiösen Verlangens, als höhere Kultur oder aber nur als niedere bezeichnet.

Und wir hatten die Religionsphilosophie so erklärt für eine der Disziplinen des praktischen Geistes, für die erste also derselben, für die oberste mithin überhaupt des philosophischen Ganzen.

Wir hatten so das Religiöse als den letzten Zweck des Menschen als solchen, als das oberste reale Prinzip des praktischen und des theoretischen Geistes, als die höchste Energie der Kultur, als den leitenden Gedanken des philosophischen Ganzen gefunden; wir hatten es damit als die Wirklichkeit schlechthin innerhalb des Seins und für das Erkennen entdeckt: durch sich selbst so „Beweis" seiner Wahrheit, jeden Versuch also, „hinterher" es noch durch „Beweise" zu stützen, als Missverstehen seines eigensten Wesens verpönend.

So aber eben scheinen sich uns die Schwierigkeiten, welche das Denken Siebeck's unseres Erachtens

drücken, zu lösen. Den Wert, welchen für S. das Religiöse rein als solches, d. h. sofern es dem Verlangen des Menschen nach Leben, nach Erfüllung, nach Frieden genügt, schlechthin unbestreitbar besitzt, hätte es für uns unverändert behalten. Der Wert aber, welchen es doch auch für das Denken besitzt, und welchen S. „supranaturalistisch" in einem realen Zusammenhange desselben mit einem Etwas ausserhalb der Welt als solcher, einem Überweltlichen in wörtlichem Sinne — ebendieses Moment aber ist bei S. mit dem Gedanken des Überweltlichen in dem Sinne eines schlechthinigen ethischen Wertes letztlich untrennbar, so wenigstens können wir ihn nur verstehen, verknüpft! — erblickt, hätte sich für uns in den Umstand verlegt, dass es den Geist durchgängig bestimmt.[1])

Sofern es dann — überhaupt! — aber wäre das teleologische Prinzip des Geistes schlechthin, sein Sein und sein Denken beherrschend, damit aber auch erzeugend die Kultur, die Geschichte — so aber wäre es in seinem Wesen erkannt! —, wäre sowohl S.s Dualismus zwischen Religion und Kultur[2]) als auch der zwischen Kultur und Religion[3]) überwunden. Sofern es — im besonderen! — da aber die Vorstellungen des Überweltlichen, z. B. die Gottes, innerhalb des Denkens ja selber erschüfe — so aber wäre es in seiner Wahrheit gesichert! —, wäre S.s Dualismus zwischen dem Religiösen als einem Momente des Menschen und dem Überweltlichen[4]) in dem landläufigen Sinne, damit aber auch der zwischen Religionsphilosophie und den übrigen philosophischen Teilwissenschaften[5]) — denn aus jenem ergab sich ja auch dieser! —, beseitigt.

---

[1]) Siehe oben, Seite 124—125.
[2]) Siehe oben, Seite 119—121.
[3]) Siehe oben, Seite 123—124.
[4]) Siehe oben, Seite 119—120.
[5]) Siehe oben, Seite 121—123.

I. Siebeck's Darlegung des Wesens der Religion.

1. Die Religion als Tatsache der Geschichte.

Siebeck muss die Religion, wenn er sie überhaupt teleologisch nimmt als den Wert, das Wahre schlechthin, so auch im besonderen, in ihrem Wesen, in ihrer Wirkung und in ihrem Gewordensein, teleologisch behandeln:[1]) er wird also in der letztgenannten Beziehung die Aufeinanderfolge ihrer vielen Arten und Formen als eine Reihe von Stufen, d. h. als ein Geschehen betrachten, in welchem der Mensch aus einem „Naturwesen" immer mehr zu einer „Persönlichkeit" wird: er kennt darum die „Natur-Religion" als den Zustand, in welchem der Mensch noch lediglich Naturwesen ist, die „Moralitäts-Religion" als die Verfassung, in der er Persönlichkeit ausdrücklich erstrebt und die „Erlösungs-Religion" als das Sein, in welchem er wirklich sie findet. Die Ausdrücke nun der „NR"[2]), der „MR"[2]) und der „ER"[2]) sind freilich cum grano salis zu nehmen, wenn nach S. selbst[3]) als der Inhalt des religiösen Bewusstseins in dem gesamten Verlaufe von dessen Werden neben einer Überzeugung von dem Dasein der Gottheit das „Gefühl inneren Elends" sich gibt und so das Sehnen nach Erlösung von diesem: indessen bringen jene Worte den allgemeinen Grad, in welchem der Gedanke der Erlösung überhaupt sei es je ein religiöses Ganzes sei es je das einzelne Subjekt beherrscht, treffend zu Ausdruck. Die Beurteilung aber dieser gesamten Konstruktion S.s wird sich uns dadurch erleichtern, dass wir diejenigen beiden Reihen religiöser Entwickelung, in welchen der

---

[1]) Siehe oben, Seite 116.

[2]) Siglum für Natur-, bezw. Moralitäts-, bezw. Erlösungs-Religion.

[3]) Lehrbuch, Seite 48.

Mensch den Übergang von der MR zu der ER vergeblich erstrebt hat, d. h. „die platonische oder neuplatonische Fortbildung der hellenischen Religiosität in der abendländischen und das Hervorgehen des Buddhismus aus dem Brahmanismus in der orientalischen Welt",[1]) vorerst[2]) nicht beachten, vielmehr nur das Verhältnis der NR, der reinen MR und der reinen ER zu einander betrachten.

a. Siebeck's Gedanken über die Entwickelung des Religiösen.

α. Die Entwickelung der Religion als Geschichte.[3])

Da hat denn nun Siebeck in dem „Lehrbuch" dasjenige, was für jede dieser drei Stufen rein als solche das Charakteristische ist, geistvoll empirisch beschrieben, hingegen deren Verhältnis wieder zu einander nicht letztlich präzis formuliert, weil nicht aus der Tiefe erkannt.

Er reflektiert nicht darauf, dass die NR, obgleich als erste Epoche der Entwickelung der Religion als Geschichte längst schon vorüber, für gewisse Stämme oder Völker tatsächlich — die MR und die ER haben nun einmal nicht Wirkung auf sie! — ein Unüberschreitbares bleibt; und ebenso die MR, obgleich als zweite Epoche der Entwickelung der Religion als Geschichte seit dem Erscheinen des Christentumes vorüber, für die meisten Menschen tatsächlich — in den christlichen Völkern, d. h. innerhalb des Zusammenhangs der ER selber, sind es nun einmal immer und allenthalben nur wenige, welche „mit freiem Gehorsam in den Dienst des Guten als des göttlichen Willens" sich stellen, also zu

1) Lehrbuch, Seite 113.

2) Siehe unten, Seite 150.

3) „Geschichte" hat nach unserem durchgehenden Sprachgebrauch in diesen Erörterungen die Religion nur, sofern sie von der NR als solcher durch die MR als solche hindurch sich bis zu der ER als solcher entwickelt. In diesem Sinne ist die „Geschichte" der Religion, deren schlechthin produktive Zeit, mit dem Erscheinen des Christentums zu Ende.

„geistigem" Wesen d. h. zu innerer „Erlösung" gelangen";[1]) in den nichtchristlichen Völkern aber verhält es sich, sobald die ER deren einzelnen Subjekten sich nähert, nicht anders! — ein Unüberschreitbares bleibt. Denn er denkt nicht daran, dass für diejenigen Völker, in welchen in der Entwickelung der Religion als Geschichte die Stufe der MR erreicht worden ist, die NR lediglich einen Durchgangspunkt darstellt, die Entwickelung dieser Völker also eine ursprünglich stärkere Energie des religiösen Geistes voraussetzt als diejenige aller der Völker ist, welche die Stufe der NR niemals verliessen; und dann auch nicht daran, dass in demjenigen Volke, in welchem in der Entwickelung der Religion als Geschichte die Stufe der ER allein erreicht worden ist, die MR nichts anderes als ein Durchgangspunkt[2]) ist, die Entwickelung dieses Volkes also eine ursprünglich wieder noch stärkere Energie des religiösen Geistes voraussetzt als diejenige aller der Völker ist, welche die Stufe der ER — aus sich selbst nämlich! — niemals erreichten. Denn er sieht wieder nicht, dass diejenigen Entwickelungsreihen des religiösen Geistes, welche bis zu Erzeugung von MR es zu bringen vermögen, verglichen denjenigen, welche schon mit der NR schliessen, ein neues Einsetzen überhaupt des religiösen Geistes bedeuten; und dass diejenige, welche bis zu Erzeugung von ER gelangt, wieder verglichen denjenigen, die bereits mit der MR ihr Ende erreichen, auf einem wieder noch stärkeren Anhub überhaupt jenes Geistes beruht. Er erkennt also nicht, dass die Religion als Geschichte in einem Volke immer entweder nur bis zu der Natur-Stufe überhaupt vordringen konnte oder über sie hinaus nur die Moralitäts-Stufe zu erreichen vermochte und, gleichsam ausnahmsweise, auch einmal die der Erlösung gewann.

So also erklärt sich, dass Siebeck in seinen Aus-

---

[1]) Lehrbuch, Seite 185.

[2]) Siehe den systematischen Zusammenhang dieses Gedankens unten, Seite 139—140.

führungen über die Religion als Geschichte[1]) den Unterschied sowohl zwischen der MR und der ER überhaupt als solcher als auch wieder innerhalb dieser denjenigen zwischen der Stufe erst der Propheten und der Höhe Jesu nicht so präzis bestimmt, wie wir selber[2]) es taten, die gesamte Entwickelung der Religion also nicht gleichsam auf eine nur einfache Formel bringt. Er beschreibt lediglich im Einzelnen richtig, wenn er als ein Moment der MR „das Verhältnis" bezeichnet, „worein sich der Mensch als Einzelner mit seinen individuellen Interessen zu alle dem gesetzt sieht, was das Wohl und Wehe der ihn einschliessenden Gemeinschaft betrifft";[3]) und wenn ihm als das Kennzeichen der ER, was ihre Entstehung im besonderen anlangt, das „Auftreten eigenartiger Persönlichkeiten", was ihre Bekundung aber überhaupt betrifft, der „persönliche" Charakter der ihr eigenen Frömmigkeit[4]) gilt.

3. Die Entwickelung des Religiösen als Moment der Entwickelung des Weltganzen.

Nun hat Siebeck aber später in seinem Aufsatze „Religion und Entwicklung"[5]) über die Entstehung des Religiösen überhaupt als solchen sich in einer Weise geäussert, aus welcher sich schliesslich dasjenige Verständnis der Religion als Geschichte ergibt, welches wir soeben vermissten.

Es hatte vor Siebeck nämlich Eucken in seinem „Wahrheitsgehalt"[6]) das Problem des Religiösen in eigentümlicher Weise auf das hellste erleuchtet. Eucken will da die Religion verstehen „in einem Zurückgehen auf das Ganze des Lebens, in einer Untersuchung so seiner

---

[1]) Lehrbuch, Seite 52—113 und 133—146.

[2]) Siehe oben, Seite 22—31.

[3]) Lehrbuch, Seite 67.

[4]) Lehrbuch, Seite 101.

[5]) Siehe oben, Seite 5.

[6]) Siehe oben, Seite 113, Anm. 1.

letzten Grundlagen und seines Gesamtaufbaus, in dem Nachweise, dass seine Bewegung mit Notwendigkeit zu der Religion führe". Da ist denn „das seelische Leben einerseits eine blosse Fortsetzung der uns sinnlich umfangenden Natur; andererseits hat es zugleich neue Kräfte, Ziele, Formen aufzuweisen, deren Zusammenhang ein neues Sein, eine neue Welt gegenüber aller blossen Natur einführt". „Ebenhieraus entspringt" aber „dem Menschen die Frage nach einem Ziel alles Tuns, einem Sinne des Lebens; so will er oberhalb seines natürlichen Daseins eine neue Welt und Wirklichkeit schauen, und in ihr sein eigenes Wesen, sein wahres Sein finden". „Er sucht dieses aber zunächst zu erreichen in einem selbständigen Tun, einem Schaffen", in einer eigentümlichen Aktivität des Menschen als solchen, welche als Inhalt hat ein „moralisches Streben und Handeln" und als solches „Beitrag" ist zu demjenigen, was „Kultur" genannt wird; er strebt es aber, wenn doch das Kulturleben nur „in einem freischwebenden Spiel der Kräfte" verläuft, nicht aber in einer Bekundung des „Ganzen des Selbst", sodann in einem andersartigen Sein, in einem „substanziellen Geistesleben" zu haben, in einem Zustand, welcher allein Wesen ist, so Wahrheit in dem höchsten Sinne des Wortes, so Freiheit schlechthin, so Bekundung des Menschen, sofern er als Persönlichkeit sich als eine „fortlaufende Aufgabe" kennt, so Glaube in dem Sinne eines „Aufklimmens des ganzen Seins", und in welchem Zustand sich dasjenige, was das Religiöse genannt wird, seiner geistigen Art überhaupt nach, in seinem „universalen" Charakter — in diesem Sinne aber ist das Religiöse nur eine Abstraktion: in concreto erscheint es immer nur ausgestaltet zu einer der verschiedenen „charakteristischen" d. i. historischen Formen! — bekundet.

Eucken behauptet also, dass eine innere Entwickelung der Menschheit als Geschichte von einem nur seelischen Leben zu einem geistigen Sein, d. h. derselben aus einem Subjekt lediglich natürlichen Wesens zu einem

Träger des Religiösen eine Tatsache sei, ein gleiches Werden aber für jeden einzelnen Menschen darum sich als oberste seiner Aufgaben gebe. Er setzt damit das Religiöse aber als den Abschluss eines grossen Prozesses des Geistes, ja von des letzten Werden schlechthin, und er darf dabei seitens aller derer auf sofortige Zustimmung rechnen, welche an dem empirischen frommen Subjekte zu der Unterscheidung sei es zwischen dem psychischen und dem pneumatischen Menschen sei es zwischen „Nous" und „Pneuma" innerhalb des Neuen Testamentes bei Paulus sich darum bekennen, weil das gedachte Werden und der gedachte schliessliche Zustand ihnen selber nicht fremd ist.

Siebeck nun erkennt diesen Prozess innerhalb des menschlichen Geistes ohne weiteres an, fügt ihn aber seinerseits noch wieder einem grösseren Ganzen ein. Als unterste Stufe alles Seins überhaupt findet sich ihm das „Unorganische" vor. Über dem Unorganischen baut sich das „Organische" auf: es entfaltet sich aus ihm, und doch wieder „bringt es ein Neues in den Bereich der Natur, das sich aus der mechanischen Gesetzmässigkeit, welcher die letztere untersteht, nicht zureichend will erklären lassen". Auf der „obersten Stufe" des Organischen wird das „Seelische" sichtbar, welches sich insbesondere als Betätigung von Bewusstsein bezeugt: es muss durch das Organische — kann doch „in der Welt überhaupt sich nichts entwickeln, dessen Bedingungen nicht irgendwie schon im Wesen und Grunde derselben vorhanden sind"! — irgendwie bedingt oder vorbedingt sein, und doch wieder bedeutet es „ein Neues und Eigenartiges, das als solches zugleich wenigstens in gewissem Grade über das Naturhafte hinausliegt". Über dem Seelischen aber findet sich schliesslich noch das „Geistige" in dem Sinne Eucken's gelegen: es „wächst aus dem Seelischen heraus" und „sieht sich daran gebunden", und doch wieder weiss es sich als „ein ihm Überlegenes, das sich darüber zu erheben begehrt und dies in gewisser

Weise auch zustande bringt": es tritt aber aus jenem hervor nicht in „unausweichlicher Naturgesetztlichkeit", sondern seine Gewinnung stellt sich dem Erkennen als möglich, dem Wollen somit aber als ein Ziel und so als eine Aufgabe dar; sie vollzieht sich, so gewiss sie formal betrachtet „Wesensbildung" ist, in der Sache als Erzeugung des „Guten", nur in „Freiheit", sie ist der Besitz des Religiösen schlechthin.

Siebeck stellt also den Weltprozess als eine Entwickelung von dem Unorganischen durch das Organische und durch das Seelische hindurch zu einem Geistigen vor, d. h. nicht als einen „indifferenten Prozess der Veränderung oder einer lediglich durch Naturfaktoren bedingten allmählichen Vervollkommnung", sondern als einen „Prozess mit der Eigenschaft der Zielstrebigkeit" so zwar, dass das Ziel in dem „Geistigen", damit in der „Wesensbildung", damit aber wieder in dem „Erfassen und Erleben eines Überweltlichen" liegt. S. behauptet hiermit aber, dass der Weltprozess von vornherein auf Darstellung dieses letztgenannten angelegt sei, dass also in seiner „zeitlichen und historischen Form" „ein Überzeitliches und Überhistorisches, ein Ewiges und Göttliches beschlossen" sei, welches sich in der „Herausbildung von Persönlichkeit als Spitze und Krönung des im Naturbereich sich anbahnenden und aufsteigenden Lebensprozesses" zeige[1]).

b. Beurteilung der Gedanken Siebeck's über die Entwickelung des Religiösen.

α. Ob Siebeck's Auffassung des Weltprozesses eine richtige sei.

Es fragt sich, wieweit sich Siebeck mit dieser Auffassung des Weltprozesses in Rechte befinde. Er sagt, das Organische bedeute verglichen dem Unorganischen ein „Neues", d. h. doch wohl ein ἄλλο γένος — dafür

[1]) Religion und Entwicklung, Seite 40—45.

wenigstens hält es unwillkürlich immer wieder der erste Betracht, d. h. derjenige, welchen Reflexion nicht schon verwirrt hat! , in dem Bereich der Natur: dann aber lässt es sich in seiner tiefsten Eigentümlichkeit S. sagt gewunden „es will sich aus der mechanischen Gesetzmässigkeit des Unorganischen nicht zureichend erklären lassen"! — aus der toten Natur nicht verstehen, wäre es also lediglich als ein neues Einsetzen überhaupt der Weltkraft — dieser Ausdruck dürfte immerhin passen! — zu deuten. Gleicherweise würde es dann um das Seelische — auch der Umstand, dass es nach S. erst „auf der obersten Stufe des Organischen" auftritt, ermöglicht nicht seine Erklärung aus diesem, wenn es ihm verglichen doch auch wieder ein ἄλλο γένος ist! — stehen: es wäre also auch dieses wieder lediglich als ein neues Einsetzen überhaupt der Weltkraft zu deuten. Und es würde die positio absoluta, als welche sich dann das Erscheinen des Organischen und des Seelischen gibt, dem Denken nicht schwieriger sein als der Ursprung letztlich des Unorganischen als solchen es ist: es brauchen die Bedingungen des Organischen und des Seelischen als solchen in dem Unorganischen als solchem so wenig zu liegen wie dieses seinerseits letztlich nur sich selber als Voraussetzung haben kann. Hat nun aber hinsichtlich des Seelischen — in seinem engeren Sinne, d. h. nur, sofern es ein Praktisches ist und nicht auch Subjekt von Bewusstsein! — innerhalb des Menschen eine Entwickelung eines Geistigen eben aus dem Seelischen statt, eines Geistigen in dem Eucken'schen Sinne: so wird dieses Geistige, sogewiss es sich innerhalb des doch in sich einigen Menschen erzeugt — erfahrunggemäss aber entwickeln sich fortwährend Menschen derart! — jenes Seelische ohne jede Frage irgendwie als seine reale Voraussetzung haben, also die Entstehung desselben als solchen nicht als eine positio absoluta in dem Sinne jener beiden obigen Fälle sich geben; sogewiss es indessen trotz jener seiner Entstehung in einem in sich einigen Geiste, dem See-

lischen verglichen, als ein ἄλλο γένος sich darstellt, sich zunächst — dieses ein Grundgesetz geistigen Werdens! — nur zu einem Besitze der Gattung überhaupt als solcher entwickeln und sich sodann erst in dem Einzelnen als solchem aus dem Seelischen heraus gestalten, und in jener dann wieder, entsprechend der notwendigen langen Dauer jenes Vorgangs, nur in einem mehrfachen Anheben, einem immer wieder neuen d. h. jedesmal stärkeren Antrieb des — religiösen — Geistes Wirklichkeit werden.

Es könnte also der Weltprozess nicht eine Entwickelung von dem Unorganischen durch das Organische und durch das Seelische hindurch zu einem Geistigen sein so zwar, dass jedes spätere dieser Momente das zunächst frühere als reale Voraussetzung hätte, aus diesem also tatsächlich erfolgte, dass mithin das Ganze dieses Prozesses in dem eigentlichsten Sinne des Wortes ein Zusammenhang wäre, nach Goethe einer „Leiter" vergleichbar[1]) oder aber, vielleicht ist diese Betrachtung erlaubt, wie ein Bandmass zu denken. Wohl aber müssten die allgemeinen Verhältnisse des Weltganzen — so wird man den Tatsachen als solchen gerecht und entgeht man jeder logischen Schwierigkeit der Erklärung! — folgende sein. Es würde das Weltganze — zunächst! — in seiner Spitze und Krönung innerhalb des Menschen als Geist in dem Sinne Eucken's sich geben, d. h., wenn doch das Geistige das Seelische als reale Voraussetzung hat, von diesem abhängig ist, als reale Entwickelung des Menschen von Seele zu Geist, aus einem natürlichen Zustand zu persönlichem Wesen. Es würde das Weltganze — sodann! — auf seiner zweiten Stufe als eine Abhängigkeit des Menschen hinsichtlich des Seelischen wieder, von etwas, was nicht Seele mehr ist, sich bekunden: es würde dieses Eingeordnetsein aber des seelisch-geistigen Menschen wieder in einen noch niedrigeren Zusammenhang überhaupt, den des Organischen — der

[1]) A. a. O., Seite 40.

Mensch selber wäre dann ausser einem Subjekt eines seelisch-geistigen Seins noch Träger von leiblichem Leben! – jener Abhängigkeit des geistigen Menschen von dem Seelischen in ihm, d. h. dem gleichsam nur relativen Milieu desselben, nur tatsächlich entsprechen, d. h. es wäre Gegenstand eines lediglich teleologischen Urteils. Es würde das Weltganze — schliesslich! — auf seiner dritten Stufe als eine Abhängigkeit des Menschen hinsichtlich des Organischen wieder, von etwas, was nicht Leib mehr ist, sich bekunden: es würde dieses Eingeordnetsein aber des organisch-seelisch-geistigen Menschen wieder in einen noch niedrigeren Zusammenhang überhaupt, den der toten Natur, des Unorganischen — der Mensch selber wäre dann ausser einem Subjekt eines organisch-seelisch-geistigen Seins noch Glied einer Welt überhaupt! — jener Abhängigkeit des seelisch-geistigen Menschen von seinem Leibe, d. h. dem gleichsam noch niedrigeren Milieu desselben, nur tatsächlich entsprechen, d. h. es wäre Gegenstand eines lediglich teleologischen Urteils. So also würde für den Geist die Seele, für die Seele der Leib, für den Leib die tote Natur tatsächlich Mittel zum Zweck sein; so die Freiheit des Geistes das psychische Leben der Seele, das psychische Leben der Seele das natürliche Fungieren des Leibes, das natürliche Fungieren des Leibes die tote Kraft der Natur tatsächlich als Voraussetzung haben: so mithin würde der schlechthinigen substanziellen Höhe des Geistigen rein als solchen die Offenbarung von Freiheit immer nur in verhältnismässig wenigen Menschen und dem relativen Werte des Seelischen rein als solchen das Pulsieren des psychischen Lebens in ihnen allen, dem überhaupt vergänglichen Charakter des Leibes das Walten des Organischen über den Menschen hinaus auch in Tieren und Pflanzen, dem blossen Gebrauchswert der toten Natur nur wieder für den Leib deren Dasein jeher und allenthalben tatsächlich entsprechen. So also würde das Weltganze als ein teleologischer Zu-

sammenhang zwischen Geistig-Seelischem und Organischem und Unorganischem zu beurteilen sein, und nicht wie bei Siebeck ein Zusammenhang von Unorganischem und Organischem und Seelischem und Geistigem irgendwie selbst auch sein: so aber wäre das Geistige lediglich in demjenigen, was seine letzte Eigentümlickeit ist, in seiner schlechthinigen Selbständigkeit eben als Geist zu Erkenntnis gekommen, nicht wie bei Siebeck doch schliesslich noch in irgendwelcher Abhängigkeit von allem übrigen Sein: und so wieder wäre auch dem schliesslichen Interesse des philosophischen Denkens entsprochen, das Weltganze aus dem Gesichtspunkte der Persönlichkeit zu verstehen, d. h. lediglich das Geistige als das wirkende Prinzip innerhalb des Weltganzen zu schauen, alles übrige Sein mithin nur in seinem Verhältnis zu jenem und dessen Zwecken so irgendwie dienstbar.

3. Welches Verständnis der Religion als Geschichte sich aus einer berichtigten Auffassung des Weltprozesses ergebe.

Wenn innerhalb des geschichtlichen Lebens sich immer wieder von neuem das Individuum entsprechend ehedem dem Werden der Gattung entwickelt, und wenn innerhalb des organischen Werdens die Ontogenese stets nur die abgekürzte Reproduktion ist der Phylogenese, so wird die Anlage auch des Weltganzen im Grossen wieder in allen seinen Teilen sich spiegeln: wenn also das Weltganze nach seiner allgemeinen Verfassung sich als ein teleologischer Zusammenhang zwischen dem Geistig-Seelischen, dem Organischen und dem Unorganischen gab, so würde diese seine Struktur auch in dem Unorganischen, in dem Organischen und in dem Seelisch-Geistigen wieder je als solchem sich zeigen. So wäre also der Schlüssel für die Erkenntnis des allgemeinen Ganges des Geistigen, d. h. des Religiösen, als Geschichte gefunden, so aber die Möglichkeit gegeben,

die Aufstellungen Siebeck's von einem Prinzip aus zu prüfen, um sie so, sei es für richtig zu befinden, sei es zu modifizieren oder nur zu vertiefen.

αα. Die eigentümlichen Verhältnisse der Religion als Geschichte als solche.[1])

So müssen den drei Stufen überhaupt des Weltganzen, dem Unorganischen, dem Organischen und dem Seelisch-Geistigen d. h. dem Religiösen, innerhalb des Ganges insbesondere des Religiösen auch drei Stufen entsprechen: es würden dieses aber die NR, die MR und die ER sein.

So würde — erstens! — dem allgemeinen Charakter jener Abstufung des Weltganzen die allgemeine Art des Ganges des Religiösen entsprechen. Dieses aber würde — zunächst — heissen: es liessen, wenn innerhalb des Weltganzen das Seelisch-Geistige das Organische und das Organische wieder das Unorganische nicht real, in dem Sinne seiner Ursache, als Voraussetzung hat, sich so nicht aus demselben entwickelt, d. h. wenn das Organische und das Seelisch-Geistige je ein neues Einsetzen der Weltkraft besagen, in dem Gange des Religiösen sowohl die MR verglichen der NR als auch die ER in Verhältnis zu der MR nur als je wieder ein selbständiger Anfang, ein neues Werden, ein ἄλλο γένος sich deuten; und wiederum, es würden, wenn vermöge eines teleologischen Verknüpftseins des Unorganischen und des Organischen und des Seelisch-Geistigen innerhalb des Weltganzen das Organische das Unorganische und das Seelisch-Geistige wieder das Organische und mit diesem auch das Unorganische in seinem Bestehen als Unterbau hat, in dem Gange des Religiösen in ihrem Werden die MR die NR und die ER die MR und mit dieser auch die NR als entwickelungs-

---

[1]) Dieser Abschnitt ist die systematische Ausführung des Gedankens, welchen Siebeck a. a. O., Seite 50, noch bietet.

geschichtlichen Durchgangspunkt haben; also schliesslich, es müssten, wie innerhalb des Weltganzen in ihrem Dasein überhaupt je als solchem das Seelisch-Geistige, das Organische und das Unorganische nur als schlechthin gegeben sich gäben und doch wieder in ihrem Wirken einander verknüpft, so in dem Gange des Religiösen in ihrem Dasein überhaupt je als solchem die ER, die MR und die NR eben nur als schlechthin vorhanden erscheinen und doch wieder in ihrer Bekundung auf einander bezogen. Und jenes würde — sodann — auch noch heissen: wenn innerhalb des Weltganzen insbesondere das Seelisch-Geistige sich noch als Entwickelung gibt, eben von dem Seelischen zu dem Geistigen, so wird in dem Gange des Religiösen auch in der ER noch ein Fortschritt sich finden, jener nämlich von der Stufe der Propheten bis schliesslich zu der Höhe der Persönlichkeit Jesu: wenn also innerhalb des Weltganzen das Geistige das Seelische als reale Voraussetzung hat, so würde auch in dem Gange des Religiösen das Erscheinen Jesu in dem Wirken der Propheten den schlechthinigen Grund seiner Möglichkeit haben.

So würde — zweitens! — aber auch dem Charakter jeder einzelnen Stufe des Weltganzen der Charakter der bezüglichen in dem Gange des Religiösen eigentümlich entsprechen.

Da würde — eine erste Betrachtung! — dem Dasein allenthalben von toter Natur innerhalb des Weltganzen in dem Gange des Religiösen die Betätigung von NR in sämtlichen Völkern und Stämmen in je ihren vorgeschichtlichen Zeiten entsprechen. Es würde der umfänglich geringeren Bezogenheit des Organischen innerhalb des Weltganzen auf die Reiche der Pflanzen und der Tiere in dem Gange des Religiösen die Auswirkung der MR nur in den geschichtlichen Völkern in ihrer gesamten Anzahl mit einer Ausnahme, dem Volke der Hebräer, gemäss sein. Und es würde dem Vorkommen des Seelisch-Geistigen innerhalb des Welt-

ganzen allein in dem Menschen in dem Gange des Religiösen das Erscheinen von ER in nur einem Volke, nämlich eben dem der Hebräer, entsprechen: es würde da, wenn das Ziel des Weltganzen als solchen Herausbildung des Geistigen aus dem Seelischen ist, d. h. Entwickelung schlechthin persönlichen Wesens, auf der Höhe des Religiösen als solchen das letztgenannte, d. h. das Geistige, aus dem Seelischen sich überhaupt nur durch das Wirken von Persönlichkeiten, d. h. von einzelnen Menschen als solchen, erzeugen; und es würde da wieder, wenn innerhalb des Weltganzen als solchen solch' persönliches Wesen sich nur langsam entwickelt und erst sehr spät einmal in ihm sich jenes Ziel als erreicht präsentiert, auf der Höhe des Religiösen als solchen vorerst einer Reihe von Persönlichkeiten immer von neuem, d. h. nur in Halbheit, entspriessen und erst schliesslich in einer Persönlichkeit einmal auch völlig, und darum in einer zweiten sich nie wiederholend, erscheinen. Es würde also der Weite des Umfangs, in welchem je das Unorganische, das Organische und das Seelisch-Geistige innerhalb des Weltganzen sich finden, die Breite der Basis gemäss sein, auf welcher je die NR, die MR und die ER sich in dem Gange des Religiösen entwickeln.

Wenn in dem Gange des Religiösen aber — eine zweite Betrachtung! — sowohl die MR verglichen der NR als auch die ER in Verhältnis zu der MR als je wieder „ein selbständiger Anfang, ein neues Werden, ein ἄλλο γένος" sich geben, alle Religion aber auf Erlösung hinauswill, so innere Freiheit erstrebt, so Bekundung des Willens ist und damit irgendwie Erweisung von Kraft: so wird verglichen der NR die MR als Geschichte ein höheres Mass religiöser Energie überhaupt als Charakteristikum haben und wieder in Verhältnis zu der MR die ER als Geschichte ein höheres Mass ebenjener überhaupt ihre Eigentümlichkeit nennen: so also wird — in einem ersten, nur allgemeinen Betracht! — der Grad, in welchem sowohl die NR als auch die

MR und die ER am Ende ihrer Geschichte Erlösung gewonnen, nicht minder als die Intensität, welche sie auf den möglichen Stufen ihres Ganges steigend bekunden, dasjenige sein, in welchem je jene potenzielle Stärke aller drei zu Ausdruck gelangt. Wenn nun aber jener Grad, in welchem sie am Ende ihrer Geschichte Erlösung gewonnen, in concreto immer nur in dem Individuum als solchem erscheint, und auch jene Intensität, welche sie auf den möglichen Stufen ihres Ganges steigend bekunden, stets nur als diejenige von Individuen als solchen sich gibt: so wird — in einem zweiten, genaueren Betracht! — sowohl in der NR als auch in der MR und in der ER die Energie des Individuums so, wie sie in je deren Verlaufe steigt von Geschlecht zu Geschlecht, dasjenige sein, in welchem je jene potenzielle Stärke aller drei zu Ausdruck gelangt. Wenn aber das Religiöse innerhalb des Geistes als ein Substanzielles sich gibt, der Geist des Individuums überhaupt aber unwillkürlich immer als in irgendwelcher Weise Ergebnis der Erzeugung des Individuums als solchen erscheint, so könnte das Religiöse, sofern es eben Kraft ist, d. h. die Kraft, mit der es sich auf Erlösung richtet, je in einem Individuum nur als Synthese der bezüglichen Stärken vorher in seinem Vater und in seiner Mutter erscheinen, und es müssten in einer solchen Synthese, wenn das Religiöse als Geschichte nicht als nur immer wieder ein Werden schlechthin sich darstellt sondern eben auch in irgendwelchem Grade Fortschritt ist, jener beider Stärken sich etwa — so müsste man sich den Vorgang vorstellen! — in der Weise erhöhen wie die Potenzierung einer algebraischen Summe mehr ergibt als nur die bezüglichen Potenzen von deren Gliedern: so also würde — in einem dritten und letzten Betracht! — sowohl in der NR als auch in der MR und in der ER das Mass, in dem die Energie des Individuums von Geschlecht zu Geschlecht wie gedacht synthetisch sich mehrt, oder aber, wenn dieses synthetische Wachstum selber wieder

sowohl von der durchschnittlichen Stärke immer der beiden zu einem neuen Individuum synthetisch sich vereinenden Energieen rein als solcher als auch von dem Grade, in welchem dann als solche sie wachsen, abhängig ist, genauer ebendiese beiden Momente dasjenige sein, in welchem je jene potenzielle Energie aller drei zu Ausdruck gelangt. Wenn nun aber insbesondere — erstens — die ER, dieses aber innerhalb der Gattung, das Ziel aller Religion, die Erlösung, schlechthin verwirklicht, so würde der Grad der ihr damit ureigenen Energie letztlich an der Höhe der Persönlichkeit Jesu sich zeigen. Wenn da nun auf der Stufe der Vollendung der ER die Persönlichkeit Jesu sich als Träger gerade des ihm eigenen Grades von Religion eben schlechthin als ein Maximum gibt, sie aber als Subjekt von Religion überhaupt in der oben gedachten Weise synthetisch bedingt ist, so hätte das Mass seiner religiösen Energie nicht schon durch einen hohen Grad einer ebensolchen überhaupt, sei es in seinem Vater und in seiner Mutter, sei es nur in einem von beiden, sondern nur durch ein Zusammentreffen noch gerade jener Stärke des Vaters und dieser der Mutter sich etwa — so müsste man sich den Vorgang vorstellen! — derart ermöglicht wie in der Mathematik allein dieses und nicht auch jenes sei es Grössen- sei es Lagen- Verhältnis gewisser Linien oder gewisser Flächen das betreffende geometrische oder stereometrische Maximum zu ergeben vermag; und wenn die Persönlichkeiten der Propheten auf der Vorstufe der ER relativ ein religiöses Maximum sind, so würde das Mass ihrer religiösen Energie sich gleicherweise erklären: es würde also diese Art schlechthin stärksten synthetischen Wachsens in dem Gange der Gattung, und zwar auf Basis eines hohen Grades individueller religiöser Energie von vornherein, dasjenige sein, als was sich die der ER nun einmal eigene höchste potenzielle Stärke in concreto bezeigt. Wenn aber insbesondere — zweitens — die MR, dieses aber innerhalb der

Gattung, das Ziel aller Religion, die Erlösung, etwa nur halben Weges erreicht, so würde der Grad der ihr damit ureigenen Energie weniger an der Kraft hervorragender Persönlichkeiten — diese müssen, sofern sie in der MR nicht etwas so Spezifisches sind wie diejenigen, welche in der ER die Höhe behaupten, als ein nur Relatives erscheinen, und dieser Eindruck muss sich durch die Betrachtung verstärken, dass der Moralitäts-Religionen gar viele sind und diese unter einander wieder von verschiedenstem Werte! — als vielmehr an der jeweiligen durchschnittlichen Energie der Gattung als solcher sich zeigen: es würde also ein nur mässiges synthetisches Wachsen in dem Gange der Gattung, und zwar auf Basis eines nur mittleren Grades individueller religiöser Energie von vornherein, dasjenige sein, als was sich die der MR nun einmal eigene nur mässige potenzielle Stärke in concreto bezeigt. Und wenn insbesondere — drittens — die NR, dieses aber immer nur innerhalb des Individuums, das Ziel aller Religion, die Erlösung, nur markiert, so würde der Grad der ihr damit ureigenen Energie nicht einmal mehr in der jeweiligen durchschnittlichen Energie der Gattung als solcher sich zeigen, sondern nur an derjenigen immer wieder eben des Individuums lediglich als solchen erscheinen: es würde also ein sehr geringes synthetisches Wachsen bei Entstehung immer wieder nur des Individuums und nicht auch in dem Gange der Gattung, und zwar auf Basis des niedrigsten Grades individueller religiöser Energie von vornherein, dasjenige sein, als was sich die der NR nun einmal eigene sehr geringe potenzielle Stärke in concreto bezeigt.

Es würde also die Basis des Werdens der NR — sämtliche Völker und Stämme in den vorgeschichtlichen Zeiten! — darum eine breitere sein als sie der MR — die gesamte Anzahl nur der geschichtlichen Völker mit Ausnahme desjenigen der Hebräer! — oder

gar der ER — allein eben das Volk der Hebräer! — eignet,[1]) weil die religiöse Energie, welche die NR zeitigt, eine beträchtlich geringere ist als diejenige, welche die MR schafft, oder gar als diejenige, welche die ER allein ermöglicht: es würde mithin weiter, wenn die Breite der Basis wiederum, auf welcher je die NR, die MR und die ER sich in dem Gange des Religiösen entwickeln, der Weite des Umfangs gemäss war, in welchem je das Unorganische, das Organische und das Seelisch-Geistige innerhalb des Weltganzen sich finden[1]), die potenzielle Energie der drei Stufen des Ganges des Religiösen auch dem Seinswerte jener drei Momente des Weltganzen entsprechen, mithin auch umgekehrt wieder der substanziellen Höhe des Unorganischen, des Organischen und des Seelisch-Geistigen innerhalb des Weltganzen die potenzielle Energie der NR, der MR und der ER eigentümlich entsprechen: es würden demgemäss schliesslich in der Tat den drei Stufen des Weltganzen überhaupt auch drei Stufen innerhalb des Ganges insbesondere des Religiösen gemäss sein,[2]) d. h. es würde nicht nur die allgemeine Art des Ganges des Religiösen dem allgemeinen Charakter jener Abstufung des Weltganzen[3]) sondern auch das Wesen jeder einzelnen der drei Stufen des Religiösen als solcher demjenigen der drei Momente des Weltganzen[4]) eigentümlich korrespondierend entsprechen.

33. Das schliessliche Urteil über Siebeck's Behandlung der Religion als Geschichte.

So hätten wir denn, ausgehend von den schlechthin haltbaren Ausführungen Eucken's über das Verhältnis des Geistigen zu dem Seelischen[5]) im besonderen und

[1]) Siehe oben, Seite 140 -141.

[2]) Siehe oben, Seite 139.

[3]) Siehe oben, Seite 139—140 neben 134—138.

[4]) Siehe oben, Seite 140—144 verglichen mit 134—138.

[5]) Siehe oben, Seite 131—133; auch Siebeck, Religion und Entwicklung, Seite 24—37.

von der Theorie Siebeck's über die Stellung des Geistigen d. h. des Religiösen innerhalb des Weltganzen überhaupt[1]) — sie musste aber eine Modifizierung erfahren! — den allgemeinen Gang der Religion als Geschichte bestimmt.

Wir hätten da -- erstens — die NR, die MR und die ER als deren überhaupt mögliche Stufen erkannt: wir stimmten hierin mit Siebeck überein.

Wir hätten — zweitens — verglichen der NR die MR als Geschichte in ihren mannigfachen Formen und in Verhältnis zu der MR die ER als Geschichte in ihrer nur einen Gestalt je wieder als einen selbständigen Anfang, als ein neues Werden, als ein ἄλλο γένος des religiösen Geistes erkannt, innerhalb der ER selber wieder aber den Fortgang von deren Anfang, der Stufe der Propheten, zu deren Abschluss, der Höhe Jesu, als realen Fortschritt gedeutet, d. h. als eine Entwickelung lediglich des potenziell ihr eigenen Grades religiösen Bedürfens; und wir hätten wiederum in dem Gange der MR als solcher die NR, d. h. eine Naturstufe nur erst des Religiösen, und in dem Werden der ER als solcher die MR und die NR, d. h. eine Moralitäts- und eine Natur-Stufe nur erst des Religiösen, je als entwickelungsgeschichtlichen Durchgangspunkt verstanden: wir hätten hiermit auf das schärfste zwischen NR, MR und ER je als einer der drei Stufen der Religion als Geschichte geschieden, während Siebeck nur in der ER in ihrem Verhältnis zu der MR, sofern sie „grosse Individualitäten" hervorbringt, ein Neues in dem Sinne eines „Irrationalen" d. h. „eines nur sehr unvollständig aus den vorangegangenen und gleichzeitigen Verhältnissen sich Begreifenden"[2]) erkennt, zwischen NR und MR aber, wie seine Ausführungen[3]) zeigen, ein Verhältnis des Entstehens von dieser aus jener erblickt; und wiederum, wir hätten auf das schärfste geschieden zwischen

[1]) Siehe oben, Seite 133—134.

[2]) Lehrbuch, Seite 102.

[3]) Lehrbuch, Seite 65—66.

einer NR und einer MR je als einer konkreten Form von Religion auf der ersten beziehungsweise zweiten Stufe der Religion als Geschichte und wiederum Vorstellungen oder Bestrebungen, welche innerhalb der MR rein als solcher noch deren Naturstufe nur und innerhalb der ER als solcher noch deren Moralitäts- und deren Natur-Stufe nur bedeuten, wohingegen Siebeck eine solche Betrachtung, soviel wir sehen, nicht anstellt.

Wir hätten — drittens — gefunden, dass die Basis, auf welcher das Religiöse als Geschichte hervortritt, d. h. die Anzahl der Völker, in welcher es auf jeder der drei Stufen erscheint, sich mit ihrer jeder zunehmend, also innerhalb der ER als solcher, wenn diese selbst wieder doch in zwei Stufen verläuft, nochmals, verengt: wir hätten durch einen solchen Gedanken Siebeck ergänzt.

Wir hätten aber dieses vermocht, sofern wir in Verknüpfung eben jener Gedanken Eucken's und Siebeck's über das Religiöse das Seelisch-Geistige oder Religiöse, das Organische und das Unorganische als die drei Stufen zwar nicht eines „Weltprozesses" in dem Sinne einer realen Entwickelung — eine solche lag unseres Erachtens nicht vor! —, wohl aber eines teleologisch zu beurteilenden „Weltganzen" begriffen, aus dem Verhältnis überhaupt dieser drei zu einander aber vermöge des Axioms, dass die Grundform des Weltganzen im Grossen in seinen kleineren und kleinsten Verhältnissen stets von neuem eigentümlich sich spiegele [1]) — dasselbe läge in der Richtung des Denkens von Leibniz! —, die Struktur im besonderen des Religiösen als Geschichte erschlossen: wir hätten durch diese Betrachtung als solche Siebeck ergänzt.

Mit der so gewonnenen Erkenntnis der eigentümlichen Verhältnisse der Religion als Geschichte [2]) aber wäre zugleich — erstens — erwiesen, dass Siebeck's empiristisches Verfahren die Religion zu verste-

---

[1]) Siehe oben, Seite 138.

[2]) Siehe oben, Seite 139—145.

hen,[1]) d. h. die Darstellung ihres Werdens hier rein aus ihrem geschichtlichen Sichgeben als solchem — es mag den Zwecken, die er sich mit dem „Lehrbuch" gesetzt, wohl genügen! —, ihm das tiefste Verständnis des allgemeinen Wesens einer jeder ihrer Stufen und ihres Verhältnisses zu einander kaum wirke: dass also diesen Mangel das Nicht-Einordnen des Religiösen als Geschichte in den Zusammenhang des Weltganzen in dem „Lehrbuch"[2]) genau so verschulde wie seine Betrachtung des Religiösen als eines Substanziellen nur überhaupt innerhalb des Geistes, und nicht als eines solchen innerhalb desselben als eines eigentümlichen Ganzen,[3]) in dem Begriffe des Religiösen das Schillern des Momentes des „Überweltlichen" zwischen einem schlechthinigen Werte und einem Extramundanen[3]) verursacht und damit diejenige Bestimmung der Begriffe der Religion, der Kultur und der Religionsphilosophie bewirkt, welche wir oben bestritten. Wir hätten hiermit also Siebeck's Darstellung der Religion als Geschichte als überhaupt nicht tief genug gehend erkannt.

Aus jener Erkenntnis der eigentümlichen Verhältnisse der Religion als Geschichte würde — zweitens — auch folgen, dass dasjenige, was das Religiöse in dem Komplexen seiner Erscheinung, zunächst als Geschichte innerhalb der Gattung und sodann immer innerhalb des einzelnen Geistes, letztlich erzeugt, das Verlangen ist, Erlösung zu gewinnen, d. h. einen rein praktischen Zustand von Leben, von Erfüllung, von Frieden, mithin die Energie des religiösen Substanziellen als solchen ist:[4]) dass also das religiöse Vorstellen seiner allgemeinen Natur nach lediglich als der theo-

[1]) Siehe oben, Seite 116.

[2]) Anders immerhin eben in „Religion und Entwicklung".

[3]) Siehe oben, Seite 119.

[4]) Damit aber wäre der schlechthin berechtigten Forderung Euckens, dass der „Intellektualismus" aus den religiösen Begriffen „gründlich ausgetrieben" werde (Siehe Siebeck, Religion und Entwicklung, Seite 34), in eigentümlicher Weise auch für die Behandlung der Religion als Geschichte entsprochen.

retische Ausdruck überhaupt jenes Strebens sich gibt, in seiner besonderen Bekundung aber die gedankliche Form sowohl der Stärke ist, die solchem Streben in der NR und in der MR. und in der ER je als solcher überhaupt eignet als auch derjenigen, welche dieselben auf den einzelnen Stufen je ihres Ganges gerade besitzen: dass also lediglich die Auffassung der Religion als letztlich einer praktischen Grösse die adäquate Erkenntnis sowohl jeder einzelnen Form von Religion als auch des gesamten Ganges der Religion als Geschichte ermöglicht. Wir hätten hiermit also Siebeck's Darstellung der Religion als Geschichte als das Verhältnis der Religionen im einzelnen nicht präzis genug bestimmend — die „tiefgreifenden Unterschiede" innerhalb der Klasse der Moralitäts-Religionen beruhen ihm lediglich auf „Rassen-Beanlagung, Schicksalen, Wechselwirkung zwischen den verschiedenen Stämmen und Völkern",[1]) nicht aber eben letztlich auf dem Grade der Energie des betreffenden Religiösen als solchen! — erkannt.

Aus jener Erkenntnis der eigentümlichen Verhältnisse der Religion als Geschichte würde — drittens — noch folgen, dass, wenn in dem Gange der Religion als Geschichte die MR verglichen der NR und wieder die ER in Verhältnis zu der MR je als ein ἄλλο γένος sich geben, auch das einzelne Subjekt in der NR als solcher durchgehends niedriger steht als in der MR als solcher und ebenso in der MR als solcher wieder allenthalben tiefer sich findet als in der ER als solcher; dass dann aber auch jedes einzelne Subjekt innerhalb wieder einer jeden der drei einen anderen Grad als die übrigen hat: dass also das religiöse Subjekt überhaupt seiner potenziellen Energie nach in objektive Schranken gebannt ist, damit aber die Freiheit, vermöge deren es jene seine Kraft entwickelt, und es muss sie entwickeln,

[1]) Lehrbuch, Seite 79. - In „Rassen-Beanlagung" könnte zwar liegen, was wir „Energie des Religiösen" nennen; indessen hätte dann dieses Moment bei Siebeck noch keinesfalls systematische Kraft.

nicht als ein in allen Subjekten schlechthin Gleiches sich gibt sondern, wie sie innerhalb einer und derselben Persönlichkeit wird, so in jedem religiösen Subjekte je nach dem Masse jener seiner Energie auch ein Anderes ist. Wir hätten hiermit also eine Eigenschaft der — religiösen! — Freiheit entdeckt, die Siebeck nicht kennt[1]).

Anmerkung.

1. S. fasst „die platonische oder neuplatonische Fortbildung der hellenischen Religiosität in der abendländischen, und das Hervorgehen des Buddhismus aus dem Brahmanismus in der orientalischen Welt" als Formen, in welchen die ER ihr Ziel nicht erreicht hat[2]). Indessen, wenn verglichen der MR die ER als ein ἄλλο γένος sich gibt und Religion überhaupt im Grunde Kraft ist, so hatten diese beiden „Entwicklungsgänge" die potenzielle Energie einer ER oder nicht. Hatten sie dieselbe nun tatsächlich nicht, so wären sie beide auch nicht als „ER" zu bezeichnen: ihrem genus nach würden sie also Formen nur der MR dergestalt sein, dass das Handeln, durch das diese eben „Erlösung" erstrebt, in dem Neuplatonismus vorwiegend als eine Bewegung des Gedankens, im Buddhismus wesentlich als ein eigentümliches Verhalten sich gibt. S.s Statuierung von „Erlösungs"-Religionen, welche ebendieses Ziel nicht erreichen, ist also eine contradictio in adiecto.

2. S. kann in dem Islam, wenn er als eine MR noch wieder nach der Religion der Erlösung erschien, nur eine religionsgeschichtliche „Rückbildung" sehen[3]). Indessen, er wird lediglich in Vergleichung mit dem Christentume sich als „Rückbildung" geben: an sich betrachtet wird er als religiöse Energie überhaupt eine Bekundung von nur geringerer Energie als das Christentum sein, als eine geschichtliche Tatsache im besonderen aber

---

1) Siehe oben, Seite 85—86, und unten, Seite 163.

2) Lehrbuch, Seite 112—113. — Siehe auch oben, Seite 129.

3) Lehrbuch, Seite 147, auch 47.

ein ebenso berechtigtes wie notwendiges Erzeugnis wie jede der anderen Moralitäts-Religionen sein, und der Umstand dass er erst nach dem letztgenannten erschien, wäre da durchaus irrelevant. Es ist jene Betrachtung S.s also, sofern sie nicht aus dem Mittelpunkte der Sache erwachsen ist, spinozistisch geredet, inadäquat: die Vorstellung einer „Rückbildung" des religiösen Geistes ergibt sich S'. nicht anders als die ptolemäische Deutung des Sonnensystems, wenn diese aus ihrem nur geozentrischen Standpunkt die Bewegung eines Planeten oft als wieder „rückläufig" schaut. Dasselbe gilt von S.s Auffassung des Fetischismus als eines „Verfalls":[1]) eine rein historische Betrachtung kennt nur ein Entstehen und ein Vergehen als solches, nicht aber einen „Verfall" in dem Sinne eines Entstehens von wieder nur geringerem Werte als eines oder mehrere andere vor ihm.

3. S. verfährt aber eminent historisch, wenn er Erscheinungen, welche der NR oder der MR zunächst je nur als solcher gehören, doch auch als in der MR und ER beziehungsweise in der ER notwendig wiederkehrend bezeichnet. Dieses Sinnes findet er „Glauben",[2]) um von vielen Beispielen nur dieses zu geben, in dem Sinne des „Meinens" auch auf der zweiten Stufe der Religion als Geschichte neben dem Moralitäts-Glauben und auf deren dritter neben dem Erlösungs-Glauben noch vor.

---

2. Die Religion als Funktion des Geistes.
Die Funktionen des religiösen Geistes als solche[3]).

Siebeck betrachtet da das Religiöse in engerem Sinne d. h. den Glauben, das Religiöse in seinem Verhältnis zu dem Wissen und das Religiöse in demjenigen zu der Sittlichkeit.

---

[1]) Lehrbuch, Seite 65.

[2]) Lehrbuch, Seite 167.

[3]) Der diesem Abschnitt (siehe oben, Seite 32—56!) entsprechende zweite (siehe oben, Seite 56!) ist innerhalb der „Beurteilung Siebeck's" notwendigerweise gänzlich übergangen worden.

a. Der Glaube.

Siebeck bezeichnet den Glauben im Allgemeinen als das Wesen, den Exponenten des Religiösen schlechthin. Er will aber den Glauben seiner besonderen Natur nach aus Vergleichung mit dem Wissen erleuchten. Er bestimmt da den Glauben, angehend sein Wesen als solches, seinem Geltungswerte nach als gerichtet auf eine „Wirklichkeit“ und damit als einen „Wert“; und bestimmt ihn, seine psychologische Art betreffend, durchgehends als Bekundung des Willens d. h. als ein „Interesse“ der Persönlichkeit selber, in dessen Dienste aber auch als ein „Vorstellen“ eigentümlichster Art und so als ein „Sich erleben“ in einer Affektion des Gefühls [1]). Er bestimmt den Glauben in seiner geschichtlichen Entwickelung aber in seinem Erscheinen auf seinen da überhaupt möglichen „Stufen“, d. h. als Glauben in der NR, in der MR und in der ER [2]).

α. In der Natur-Religion.

Siebeck bestimmt innerhalb der NR den Glauben als eine Art „Mittelglied zwischen überhaupt Glauben und Wissen“, d. h. als nur ein Glauben oder Meinen, d. h. als ein Interesse an dem Objekt, welches weder ein spezifisch religiöses noch ein spezifisch theoretisches ist, und so ebenso gut als „Stimmung“ wie als „Überzeugung“ zu deuten. [3]) S. aber beschreibt so den Glauben nach seiner Erscheinung zweifellos richtig.

Der Glaube wäre also in der NR, noch tiefer erfasst, das erst nur naive Sichregen des praktischen Subjekts, d. h. ein Verlangen des Ich nach sich selber innerhalb des nach seiner praktischen und nach seiner theoretischen Seite noch nicht differenzierten Ganzen des Geistes: das praktische Subjekt konstatiert sein Dasein als solches, markiert sein Bedürfen.

---

[1]) Siehe oben, Seite 32—34.

[2]) Siehe oben, Seite 34—39.

[3]) Siehe oben, Seite 34—35.

β. In der Moralitäts-Religion.

Siebeck bestimmt innerhalb der MR den Glauben als ein Prädikat des Menschen sofern er werdende Persönlichkeit ist. Als solcher nun eignet ihm ein „passives oder heteronomes“ und ein „aktives oder autonomes“ Moment, ein zwiefaches Verhältnis also zur Welt. Innerhalb desselben aber erscheint sie Persönlichkeit — zunächst — in einer Bewegung des Denkens: sie weiss als ein Passives sich abhängig von der Welt als einem in sich einigen Ganzen und damit von einer letzten oder obersten Ursache desselben; sie kennt als ein Aktives dieselbe Welt als der Verwirklichung ihrer persönlichen Zwecke dienstbar gesetzt, dieses dann aber von jener Ursache als insonderheit eines persönlichen Wesens bewirkt, d. h. von der Gottheit: sie lässt also die Gottheit, sofern diese Grund der Welt ist, auch Grund der Persönlichkeit sein, sie lässt jene aber eben Grund dieser dann sein, sofern diese das Gute verwirklichen soll und es damit allem Widerstreben der Welt entgegen auch kann. Die Persönlichkeit steht in jenem doppelten Verhältnis zu der Welt — sodann — aber als Träger von Freiheit: gerade dem gegenüber, dass „Wissenschaft und Erfahrung“ den schlechthinigen Wert persönlichen Wesens und die absolute Bedeutung des Guten für den Weltgang verneinen, wird sie sich ihres tiefsten Wesens, ihres höchsten Sollens, bewusst, fasst sie den Entschluss, in dem Vollbringen des Guten sich selbst zu gewinnen aufgrund eines Glaubens an Gott als den „Grund“ dieses Guten und damit auch als dessen „Garanten“ für sie [1]). S. aber beschreibt so den Glauben nach seiner Erscheinung, in seinen Hauptmomenten, zweifellos richtig.

Es liesse sich das Wesen des Glaubens in der MR aber noch tiefer erfassen. In dieser gibt sich die Persönlichkeit als erst suchend nach sich, nicht schon als sich findend: sie sucht da aber nach sich in einem Verhältnis zu sich selbst und wieder nicht zu sich selbst,

[1]) Siehe oben, Seite 35—38.

d. h. sie will wirken auf ihr Selbst durch ein Verhältnis zu anderen, d. h. wieder sie sucht sich in einem moralischen Schaffen[1]; und sie schaut dieses ihr persönlich, subjektiv, wieder nicht schlechthin mögliche moralische Schaffen wenigstens objektiv ermöglicht, d. h. durch etwas wieder ausserhalb ihrer, durch Gott. Es ist also der Glaube in der MR — es seien hier, um den Unterschied zwischen ihr und der NR recht zu erhellen, die Ausdrücke, welche von der NR[2] gebraucht wurden, wieder verwendet! — „Stimmung" und „Überzeugung", eine Bekundung des praktischen und des theoretischen Geistes, d. h. des praktischen nur als des moralischen Subjekts, des theoretischen aber sofern er den religiösen Gedanken von Gott erzeugt, d. h. also beider als gleichberechtigter Momente des bereits differenzierten Ganzen des Geistes so zwar, dass die innere Befriedigung, welche der praktische Geist letztlich doch sucht, wenn sie sich ihm nicht durch moralisches Handeln ermöglicht, der theoretische Geist in seiner Weise gewährt, durch einen Gedanken zwar nur, aber durch den religiösen von Gott. Es würde also in der MR als der erst mittleren Bekundung des Religiösen in dessen geschichtlichem Gange die Persönlichkeit als solche real von dem Denken und dieses wieder real von jener abhängig sein. Es hätte S. mithin auf dieses komplexe Verhältnis zwischen dem praktischen und dem theoretischen Momente innerhalb des Glaubens nicht reflektiert: es hätte mithin wieder sein empiristisches Verfahren die Religion zu bestimmen ihn zu jener seiner nur ohngefähren Erkenntnis des Glaubens als eben einer „Bewegung des Denkens" neben der „Bekundung von Freiheit" geführt.

γ. In der Erlösungs-Religion.

Siebeck bestimmt innerhalb der ER den Glauben als den Zustand, in welchem der Mensch volle Persön-

[1]) Siehe oben, Seite 22.

[2]) Siehe oben, Seite 34.

lichkeit ist, d. h. sich unterstellt dem göttlichen Willen rein aus sich, um dessentwillen, in Freiheit, und sich so erlebt in einem persönlichen Verhältnis zu Gott als erlöst von der Welt, als eminent geistige Grösse[1]). S. aber beschreibt so den Glauben nach seiner Erscheinung, in seinen Hauptmomenten, zweifellos richtig.

Es liesse sich das Wesen des Glaubens in der ER aber noch tiefer erfassen. In dieser gibt sich die Persönlichkeit als sich endgiltig habend: sie steht dann in einem positiven Verhältnis zu sich, hat damit aber auch ein solches zu anderen und weiss dasselbe in sich persönlich, subjektiv, verwirklicht durch Gott[2]). Es ist also der Glaube in der ER letztlich lediglich „Stimmung", eine Bekundung des praktischen Geistes, d. h. des religiösen und inkraft seiner auch des moralischen Subjekts, „Überzeugung" aber, eine Äusserung des theoretischen Geistes, d. h. sofern dieser den religiösen Gedanken von Gott hat, nur jener Stimmung, jener Situierung des praktischen Geistes, unwillkürlich zu Ausdruck: also des praktischen Geistes als des obersten Momentes des endgiltig differenzierten Ganzen des Geistes so zwar, dass die innere Befriedigung, welche der praktische Geist jetzt schlechthin hat und welche er als solcher darstellt auch in einem Handeln aus schlechthiniger Freiheit, der theoretische Geist lediglich deutet, deutet durch den Gedanken von Gott in einer dem Gehalte des praktischen genau entsprechenden Höhe. Es würde also in der ER als der höchsten Bekundung des Religiösen in dessen geschichtlichem Gange die Persönlichkeit lediglich durch eine Bewegung ihrer als solcher und nicht auch des Denkens real sich erzeugen. Es hätte S. mithin auf diese gesamte Situierung des Glaubens, auf das Verhältnis des praktischen und des theoretischen Momentes in ihm, nicht reflektiert: es hätte mithin auch hier wieder sein empiristisches Verfahren die Religion zu bestimmen ihn zu jener seiner

[1]) Siehe oben, Seite 38—39. [2]) Siehe oben, Seite 26.

nur ohngefähren Erkenntnis des Glaubens als einem schlechthin persönlichen Verhältnis zu Gott, als einem Sichunterstellen unter den göttlichen Willen als solchen, geführt.

b. Glaube und Wissen.

Hätte so Siebeck aber sowohl bezüglich der NR — in dieser tritt es nur nicht so hervor! — als auch der MR und der ER sein empiristisches Verfahren die Religion zu bestimmen gehindert, auf das komplexe Verhältnis zwischen dem praktischen und dem theoretischen Momente innerhalb des Glaubens zu reflektieren, ebendamit aber diesen selbst aus dem Grunde sich begreiflich zu machen: so hätte er auch das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen nicht in seiner Tiefe geschaut.

Dieses Sinnes hat S. zwar das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, wie es sich in dem Gange des religiösen und des philosophischen Geistes gestaltet hat, gründlich und unseres Erachtens richtig erörtert, hat er auch die Art, wie der Konflikt zwischen jenem doppelten Fungieren des Geistes allein sich lösen könne, unserer Meinung nach treffend — die uns da erforderlich scheinenden Abänderungen haben wir sogleich in der Darstellung jenes Abschnitts gegeben! — behandelt. Hingegen hat er das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, wie sie als Funktionen rein des Geistes als solchen sich zeigen, d. h. wie sie das eine des anderen innerhalb der Bekundung des Religiösen als solchen unumgänglich bedürfen, nirgends ergründet.

So hat er — erstens, innerhalb der Lehre vom Glauben [1]) — nicht erkannt, wie das praktische Subjekt sich innerhalb der MR — von den bezüglichen Verhältnissen in der NR sei hier nicht auch die Rede! — des Denkens in der Absicht bedient, durch Begriffe, welche dieses seiner Natur nach ihm liefert, sekundär diejenige innere Befriedigung zu gewinnen, welche es rein als

[1]) Siehe oben, Seite 32—39 und wieder 153—154.

praktisches Subjekt eben nicht bereits — wir meinen hier den Gedanken von Gott! — hat, und so jenes Surrogat von Frömmigkeit wirkt, das „Vernunftglaube“[1]) heisst. Und so hat er nicht erkannt, wie das praktische Subjekt sich innerhalb der ER des Denkens in der Absicht bedient, durch Begriffe, welche dieses seiner Natur nach ihm liefert, die innere Befriedigung, welche es jetzt tatsächlich — wir denken hier wieder eben an den Gedanken von Gott! — hat, rein gedanklich in ihrer schlechthinigen Höhe sich zu Bewusstsein zu bringen, und so jenes theoretische Ganze erzeugt, welches das Bewusstsein um den Erlösungsglauben als solches ist.

Und so hat S. auch — zweitens, innerhalb der Lehre von Gott[2]) — nicht erkannt, wie der Gedanke von Gott für ein unfertiges religiöses Bewusstsein nur ein „deistischer“ oder ein „pantheistischer“ sei, wie da der Deismus wieder die Bekundung eines von einem nur geringen, der Pantheismus aber diejenige eines von einem stärkeren religiösen Bedürfen bewegten Erkennen-wollens Gottes sei, und wie in der deistischen Vorstellung Gottes die Kategorie der Kausalität, in der pantheistischen hingegen die der Substanzialität zu Auswirkung komme; und so nicht erkannt, wie der Gedanke von Gott für das reife religiöse Bewusstsein notwendigerweise[3]) der theistische sei und in ihm die Kategorie der Wechselwirkung sich bekunde: wie also ein tiefer, komplexer Parallelismus zwischen den Funktionen des praktischen und denen des theoretischen Subjekts so zwar sich finde, dass das fromme Subjekt rein als solches die in theoretischem Interesse ihm erforderlichen Formen des Denkens souverain, von sich aus, bestimmt, das wissenschaftliche rein als solches indessen in der Auswahl der zu Deutung

---

[1]) Lehrbuch, Seite 189.

[2]) Siehe oben, Seite 70—78.

[3]) S. spricht zwar, Lehrbuch, Seite 373, von einer Beziehung zwischen der „theistischen“ Gottesvorstellung und dem spezifisch religiösen Bewusstsein, hat indessen den Zusammenhang beider nicht systematisch erkannt.

seiner Frömmigkeit ihm notwendigen Formen des Denkens von dem Grade dieser seiner Frömmigkeit objektiv abhängig ist.

Siebeck hätte also ob seines empiristischen Verfahrens die Religion zu bestimmen in der Tat das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen nicht in seiner Tiefe geschaut.

c. Religion und Moral.

Hätte so Siebeck aber sowohl bezüglich der NR — in dieser tritt es nur nicht so hervor! — als auch der MR und der ER sein empiristisches Verfahren die Religion zu bestimmen gehindert, auf das komplexe Verhältnis zwischen Glauben und Wissen zu reflektieren, ebendamit aber dasselbe aus dem Grunde zu deuten: so hätte er schliesslich auch das Verhältnis zwischen Religion und Moral nicht in seiner Tiefe geschaut.

Siebeck hätte da das Verhältnis zwischen Religion und Moral in seiner Weise sehr gründlich erörtert. Er hätte — zunächst — den Begriff der Moral als solcher schlechthin richtig bestimmt: unterscheidend zwischen eudämonistischem und spezifisch ethischem Handeln: beide erklärend aus dem Gegensatz eines heteronomen und eines autonomen Verhältnisses der Persönlichkeit zu der Welt.

Er hätte — sodann — gefunden, dass Religion und Moral innerhalb des Geistes eine gemeinsame Wurzel haben, und dass so der zweiten Stufe der Religion — jedesfalls in ihren Anfängen! — das eudämonistische, der dritten das spezifisch ethische Handeln entspreche.

Er hätte — drittens — erkannt, dass dem Überwiegen des autonomen Moments in dem Wesen der Persönlichkeit auf der höchsten Stufe sittlichen Handelns der Glaube an das Bestehen eines höchsten idealen, überweltlichen Wertes auf der obersten des Religiösen entspreche: „als das mit Bewusstsein und Freiheit vollzogene Festhalten an der Überzeugung von der Existenz eines solchen Wertes kennzeichnet sich die religiöse

Seite des betreffenden Sachverhalts, und in engster Verbindung hiermit zeigt sich das Moralische als das Leben und Wirken in dem Sinne der Verwirklichung jenes Wertes, eine Betätigung, kraft deren das Handeln, unbeschadet seines Einbezogenseins in das Weltliche, sich für die Persönlichkeit zur stetig fortgehenden Selbst- und Weltüberwindung gestaltet". [1]) Und er hätte im besonderen aufgrund seiner Entwickelungslehre [2]) das Verhältnis zwischen Religion und Moral auf der höchsten Stufe beider noch bezeichnet wie folgt: „Das Moralische als ethischer Idealismus ist das Handeln unter der Wirkung der Einsicht, dass das Ziel der menschlich-geistigen Entwicklung (die „„Wesensbildung"") nicht lediglich durch den ansteigenden Naturprozess erreicht wird, sondern als eine über diesen hinausliegenden, mit Freiheit zu erfassende Aufgabe sich darstellt. „Der Handelnde soll und will zu seinem Teile die auf einen obersten Wert gerichtete Entwicklung ihrem Ziele näher zu bringen suchen, indem er die in jener Richtung vorhandenen Widerstände überwinden hilft. Die spezifisch religiöse Seite des Verhältnisses aber tritt heraus in der Tatsache, dass man durch ein Handeln in diesem Sinne sich in den Dienst des in der Welt sich bekundenden Göttlichen gestellt findet und mit Freiheit und Bewusstsein sich diesem Dienst unterzieht" [3]).

Siebeck hätte hiermit das Verhältnis zwischen Religion und Moral durchaus richtig beschrieben, sofern er es aber eben nur beschrieben, von dem dem Verständnis leichter zugänglichen sittlichen Handeln aus ihr Verhältnis bestimmt, es damit aber eben nicht in seiner Tiefe geschaut. Der Mensch strebt in erster Linie nach Leben, nach Erfüllung, nach Frieden, d. h. nach einem eigentümlichen, positiven Verhältnis zu sich, und insofern ist er religiöses Subjekt; der Mensch be-

---

[1]) Religion und Entwicklung, Seite 49.

[2]) Religion und Entwicklung, Seite 39—47.

[3]) Religion und Entwicklung, Seite 49—50.

kundet sich aber auch in einem eigentümlichen Verhältnis zu andern, und insofern bezeigt er sich sittlich. Der Mensch sucht aber jenes erste Verhältnis auf jede nur mögliche Art — dieses ist seine Natur! — zu erreichen: hat er es also nicht schon als Besitz, so wird er es auch erstreben in einem Verhältnis zu andern, d. h. er wird innere Befriedigung suchen in sittlichem Handeln. Das sittliche Handeln ist also letztlich Ausdruck nur eines religiösen Bedürfens: ist dieses schwach, so wird in seinem tiefsten Betracht, d. h. sofern es ausdrückliche Absicht der Persönlichkeit ist, jenes auch schwach sein; ist jenes Verlangen aber stark, so wird die Bekundung dieses Handelns auch stark sein. Das sittliche Handeln wird mithin auch seinen Leistungen nach der Gradmesser sein der jeweiligen tatsächlichen religiösen Erfüllung: ist diese schlechthin vorhanden, wie es auf der dritten Stufe des Religiösen der Fall ist, so wird jenes auch ein grundsätzlich vollkommenes sein, d. h. wie es der „ethische Idealismus" zeigt; wird aber die innere Befriedigung erst immer nur wieder erstrebt, so wird moralisches Wesen entweder eine schliesslich doch vergebliche Absicht der sittlich gerichteten Persönlichkeit sein oder aber — dieses ist der Fall bei niederen Naturen! — sich als „Eudämonismus" zeigen: ist also der eminent religiöse Zustand ein Ausdruck von Freiheit, so wird ihm ein Handeln auch schlechthin in Freiheit entsprechen, ein Wollen; ist das relativ religiöse Verhältnis aber jenes noch nicht, so wird das ihm gemässe Handeln nicht schon ein freies sein, wird es noch als ein Sollen erscheinen.

So würde sich denn das Verhältnis zwischen Religion und Moral bis in seine Einzelheiten verstehen lassen nur von dem Menschen aus, sofern er religiöses Subjekt ist d. h. sich selber als ein persönliches Wesen sucht: somit würde jenes Verhältnis wirklich begreifbar sein nur sofern die Religion gefasst wird als die oberste Bekundung des Geistes d. h. in Zusammenhang mit dem gesamten übrigen Geiste.

So hätte Siebeck wirklich das Verhältnis zwischen Religion und Moral, wenn er es nur beschreibt, nicht aus dem Grunde verstanden. Er hätte also ob seines empiristischen Verfahrens die Religion zu bestimmen in der Tat auch das Verhältnis zwischen Religion und Moral nicht in seiner Tiefe geschaut.

II. Siebeck's Erweisung der Wahrheit der Religion.

1. Über die Berechtigung dieses Unternehmens als solchen haben wir uns in früheren Ausführungen bereits genügend verbreitet.

Wir sagten: Das Religiöse wäre in seiner Situierung innerhalb des Ganzen des Geistes zu zeichnen und so als dessen teleologisches Prinzip schlechthin zu begreifen. „Siebeck wäre dann tatsächlich befähigt, das Religiöse adäquat zu begreifen, zu einem aus dem Mittelpunkte der Sache entworfenen und so haltbaren System von Philosophie der Religion zu gelangen: in all' seinem Einzelnen würde es sich willig enthüllen, und das so explizierte Wesen der Religion würde als solches sein dessen Wahrheit: Wesen und Wahrheit der Religion wären in einer und derselben Betrachtung erkannt, sie selbst also, weil aus der Tiefe, so schlechthin einfach begriffen“.[1] Und wir hatten ferner geäussert: „Wir hatten so das Religiöse als den letzten Zweck des Menschen als solchen, als das oberste reale Prinzip des praktischen und des theoretischen Geistes, als die höchste Energie der Kultur, als den leitenden Gedanken des philosophischen Ganzen gefunden; wir hatten es damit als die Wirklichkeit schlechthin innerhalb des Seins und für das Erkennen entdeckt: durch sich selbst so „„Beweis““ seiner Wahrheit, jeden Versuch also, „„hinterher““ es noch durch „„Beweise““ zu stützen, als Missverstehen seines eigensten Wesens verpönend.“[2]

[1]) Siehe oben, Seite 116.

[2]) Siehe oben, Seite 126.

In der Tat, ist das Religiöse das teleologische Prinzip des Geistes schlechthin, d. h. bestimmt es denselben irgendwie in seinem Sein und in seinem Denken, so hat die Frage nach seiner „Wahrheit", d. h. seine Kontrole wieder noch durch den Verstand, unmöglich mehr Sinn. Denn erschiene dann als das tiefste Verständnis des Religiösen die feinste Analyse seiner Verhältnisse innerhalb des Ganzen des Geistes, so wäre ein „Beweis" hinterher noch gerade so töricht wie der „Beweis" — so findet es sich häufig bei Schülern, welche nicht erfassen, worum es sich bei der Sache handle! — dass die Analysis einer geometrischen Aufgabe auch wirklich Richtigkeit habe. Wird also so häufig, z. B. auf orthodox theologischer Seite, noch ein Beweis für die Wahrheit des Religiösen erstrebt, so läge dieses daran, dass das Religiöse, wenigstens innerhalb des wissenschaftlichen Betriebes als solchen, im Grunde nicht als Kraft, als ein Teleologisches, sondern vielmehr als Denken, als Vorstellen gilt: ein solcher „Beweis" muss immer misslingen. Wird aber in der Weise Siebeck's ein Beweis noch versucht, so käme dieses daher, dass das Religiöse zwar als Kraft, als ein Teleologisches gilt, aber als ein teleologisches Moment des Menschen sofern er lediglich als praktisches Subjekt gilt, und nicht als auch überhaupt Geist, d. h. sofern jenes Subjekt in einem Dasein gefasst wird, das ihm doch tatsächlich nicht eignet: ein solcher „Beweis" ist in seiner Art möglich, ist aber nicht schlechthin ein Beweis.

2. Wenn also Siebeck's Beweis der Wahrheit des Religiösen überhaupt schon rein als solcher nicht die adäquate Erfassung von ebendessen Stellung innerhalb des Ganzen des Geistes als Voraussetzung hat, so wird er notwendigerweise auch im Einzelnen systematisch angreifbar sein. Wenn da nämlich Momente, welche für uns lediglich in die „Darlegung" des Religiösen, seine Analyse — gedacht sei z. B. an die Idee Gottes! —, gehörten, bei Siebeck in der „Erweisung seiner Wahrheit" sich fänden, so hätten sie in dieser dann unmöglich den richtigen systematischen

Ort: so kann Siebeck für das, was er in dieser seiner „Erweisung" insgesamt bietet, keinen wirklich brauchbaren Einteilungsgrund haben; und so muss seine „Erweisung" jener „Wahrheit" nach den Begriffen „der Welt, Gottes, der Kausalität und des Zweckes, der Freiheit, der Bestimmung der Menschheit und der Theodicee" den Eindruck des nur empirisch Gefundenen und somit auch leicht den eines Zuviel oder eines Zuwenig in dem Stoffe erwecken. Und so sind in der Tat Siebeck's Ausführungen in diesen Stücken bei hohem Werte im Einzelnen systematischer Mängel nicht bar: so z. B. musste ihm in der Lehre von Gott[1]) das tiefere Verständnis des Deismus und des Pantheismus entgehen, wenn dieses sich doch nur ergibt aus einem Verständnis des Glaubens als solchen;[2]) so macht seine Art, den „ethischen Idealismus" abzuleiten aus dem allein richtigen Verständnis der Welt, unwillkürlich einen gezwungenen Eindruck.[3])

3. Im Übrigen jedoch sei schliesslich bemerkt, dass Siebeck's Lehre von der Freiheit sich noch vertiefen liesse von seinem Begriff der Entwickelung aus: wenn die Freiheit als Exponent des Religiösen die oberste Stufe des Weltganzen in Gegensatz zu dessen unteren als je einem Naturprozess ausmacht, wenn also die Freiheit innerhalb des Weltganzen ein rein Natürliches als Unterbau hat, so wird auch innerhalb des Menschen als solchen die Freiheit eine objektive Schranke besitzen, d. h. sie wird sich auswirken können immer nur nach Massgabe der individuellen, objektiven Energie des betreffenden Menschen, d. h. wieder, sie hat in diesem Sinne nur relativen Charakter.[4]) Und es sei, das Problem der Theodicee anlangend, auch noch behauptet, dass sich aus dem Entwickelungscharakter der

---

[1]) Siehe oben, Seite 70—78. — Vgl. auch oben, Seite 108, die Bemerkung Glogau's: „die Lehre von Gott kommt bei S. empfindlich zu kurz".

[2]) Siehe oben die Ausführungen Seite 153—154 und 155—156.

[3]) Siehe oben, Seite 59—62.

[4]) Siehe oben, Seite 149—150.

Welt überhaupt auch die Tatsächlichkeit des Übels und des Bösen erkläre: es muss mancherlei Stufen auch des äusseren Glücks geben, damit aber ebenso Unglück und damit wieder dieses in Stufen; und es muss dann schliesslich auch das Sittliche sich in allen ihm nur möglichen Graden bekunden: denn es muss eben eine Entwickelung im besonderen auch der Persönlichkeit sein, d. h. eine solche, welche durch das höhere Moment innerer Kraft jenes niedere äussere Sein stets neu überwindet.

Wir stehen am Schlusse. Wir hatten gesagt,[1]) worin wir den Grundmangel des Denkens Siebeck's erblickten, und haben versucht, jenen unseren Satz zu erweisen.[2]) Würden wir aber mit diesen Deduktionen bestehen, so wäre Eines fortan unbestreitbar: so gewiss Siebeck zunächst fraglos das Recht gehabt hätte, das Problem der Religion einmal lediglich in dem Sinne der „Vorrede" seines „Lehrbuchs" — „empiristisch", „induktorisch" zu verfahren, wie wir sagten[3]) — zu stellen, so gewiss wäre es schliesslich nur in Zusammenhang mit der Erkenntnis des Geistes überhaupt lösbar; so gewiss also würde die religionsphilosophische Frage lediglich als integrierendes Moment des philosophischen Ganzen selber — eine solche Art des philosophischen Betriebes ist zur Zeit freilich verpönt! — beantwortbar sein. Wir selbst glauben nun da — unsere „Einleitung"[4]) diente diesem Gedanken zu Ausdruck, unsere „Beurteilung" sollte ihn ein wenig erweisen! —, dass sich jenes Ganze in dem Sinne einer adäquaten Erfassung

---

[1]) Siehe oben, Seite 116.

[2]) Siehe oben, Seite 119—164.

[3]) Siehe oben, Seite 116.

[4]) Siehe oben, Seite 7—9.

seines Inhalts allein in der Richtung finde, in welcher der philosophische Gedanke inkraft des transszendentalen Idealismus Kant's immer wieder zu seiner Zeit weitertreibe: das Kriterium für die Wahrheit dieses letztgenannten aber wieder wäre der „Beweis", dass er allein — eine Aufgabe, die noch überhaupt nicht in Angriff genommen worden ist, weil sie das tiefste Einsehen in den Gang des Geistes bedeutet! — die letzte Resultante aller bisherigen Bewegung des Denkens bedeute. Am Ende aller Dinge aber würden in Hinsicht der religionsphilosophischen Frage völlig überzeugen — einen jeden aber nur, der selber Träger der schlechthinigen Religion wäre, und keinen anderen: dieser Dualismus würde verbleiben, in diesem Sinne behielte ihr Recht die alte „Lehre von der zweifachen Wahrheit!" — die — — Proben.



Inhalt.



Berichtigungen.

Seite	8,	Zeile	18,	ist zwischen „Religiösen“ und „bei“ **eben** einzufügen.
„	9,	„	18,	ist **sich** zu streichen und Zeile 13 zwischen „hätte“ und „in“ einzufügen.
„	14,	„	18,	ist hinter „Menschen“ ein **Komma** zu setzen.
„	28,	„	22,	muss es statt „100“ **101** heissen.
„	31,	„	26,	muss es statt „149“ **147** heissen.
„	47,	„	27,	ist hinter „71“ ein **Komma** zu setzen.
„	48,	„	30,	ist zwischen „Wissen“ und „für“ **um seine Objekte** einzufügen.
„	49,	„	29,	war **in** gesperrt zu drucken.
„	52,	„	31,	ist hinter „dasjenige“ ein **Komma** zu setzen.
„	71,	„	13,	war **Denken** gesperrt zu drucken.
„	77,	„	33,	ist hinter „welchem“ ein **Komma** zu setzen.
„	80,	„	24,	ist zwischen „Einheit“, und „d. h.“ **d. h. eine „Eigenheit“,** (gesperrt!) einzufügen.
„	84,	„	22,	ist zwischen „es“ und „sich“ **dann** einzufügen.
„	84,	„	23,	„ „ „Betätigung“ und „nur“ **eben** einzufügen.
„	90,	„	21,	ist hinter „Gegenwart“ ein **Komma** zu setzen.
„	92,	„	35,	sind vor „zu“ **Gänsefüsschen** zu setzen.
„	93,	„	1,	ist hinter „d. h.“ ein **Komma** zu setzen.
„	96,	„	31,	war **selber** gesperrt zu drucken.
„	97,	„	3,	war **selber** gesperrt zu drucken.
„	97,	„	23,	muss es statt „ebensolche“ **eben solche** heissen.
„	98,	„	31,	muss es statt „Entwickeluug“ **Entwickelung** heissen.
„	101,	„	23,	ist hinter „wenn“ ein **Komma** zu setzen.
„	104,	„	28,	ist hinter „selber“ das **Komma** zu streichen.
„	111,	„	23,	muss es statt „ihm“ **sich** heissen.
„	113,	„	34,	ist hinter „sei“ ein **Komma** zu setzen.
„	116,	„	8,	ist zwischen „S.“ und „tatsächlich“ **auch** einzufügen.
„	127,	„	32,	muss es statt „125“ **126** heissen.
„	138,	„	7,	„ „ „ „Eigentümlickeit“ **Eigentümlichkeit** heissen.
„	138,	„	16,	muss es statt „dessen Zwecken so“ **so dessen Zwecken** heissen.



Lebenslauf.

Ich, Georg Theobald Emil **Victor Geisler**, evangelischen Bekenntnisses, Preusse, bin als Sohn des Kaufmanns Emil Geisler und seiner Ehefrau, Amalie geb. Pinkwart, am 1. Juli 1865 zu Lauban, Provinz Schlesien, geboren. Den Elementar-Unterricht erhielt ich in der Volksschule meiner Vaterstadt, die Vorbereitung für die Universität auf dem Städtischen Gymnasium ebendaselbst. Theologischen, aber auch philosophischen Studien widmete ich mich von Ostern 1884 bis Sommer 1887 zu Berlin, Tübingen, Göttingen und wieder Berlin. Die Herren Professoren Semisch †, Steinmeyer †, Dillmann †, B. Weiss, v. d. Goltz †, Kleinert, O. Pfleiderer †, Lommatzsch †, H. L. Strack, Runze, Plath †, Zeller † und Paulsen waren in Berlin, Kübel †, Kautzsch, E. Pfleiderer † und Strauch in Tübingen, A. Ritschl †, H. Schultz †, Knoke, Duhm und G. E. Müller in Göttingen meine Lehrer. Beide theologische Prüfungen bestand ich, Januar 1889 bezw. Juni 1891, vor dem Kgl. Konsistorium der Provinz Brandenburg. Die Ordination für das Evangelische Predigtamt empfing ich April 1894 durch den Generalsuperintendenten von Berlin. In den Jahren darauf war ich in mehreren Gemeinden Berlins und seiner Vororte geistlich tätig. Seit Mai 1904 befinde ich mich in Friedenau bei Berlin.

In aller mir noch beschieden gewesenen wissenschaftlichen Musse habe ich mich zunächst auf dem Gebiete der systematischen Theologie weitergebildet: Schleiermacher und A. Ritschl haben mich da besonders beeinflusst. Darauf aber hat die Philosophie steigend mein Interesse gewonnen: es waren vornehmlich die neueren Denker, unter ihnen wieder hauptsächlich Kant, die ich studierte. Nebenher habe ich stets auch Geschichte, vorzüglich unter Führung Ranke's, getrieben.

Den noch lebenden von meinen verehrten Lehrern sei für alle Förderung, die sie mir haben zuteil werden lassen, auch an dieser Stelle mein wärmster Dank ausgesprochen; denen aber, welche bereits in die academia superna eingegangen sind, werde ich ein treues Gedächtnis bewahren.








UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 14 07 11 08 009 2